Imam Al-Ashari Centre
مركز الإمام الأشعري

بين الأشاعرة وابن تيمية

دراسة تحليلية نقدية
لموقف ابن تيمية من متأخري الأشاعرة
(دعوى إثباتهم حوادث لا أول لها - دعوى إنكارهم رؤيته تعالى)



تقديم

أ.د. حسن الشافعي
عضو هيئة كبار العلماء
مدير مركز الإمام الأشعري

وحدة النشر بمركز الإمام الأشعري
بالأزهر الشريف

الأزهر الشريف
٣٦١ هجرية - ٩٧٢ ميلادية
AL AZHAR AL SHARIF

مركز الإمام الأشعري

الأزهر الشريف
مركز الإمام الأشعري
(سلسلة الرسائل والبحوث العلمية)

(١)

بين الأشاعرة وابن تيمية

١٤٤٦هـ - ٢٠٢٤م

بسم الله الرحمن الرحيم

بين الأشاعرة وابن تيمية

دراسة تحليلية نقدية
لموقف ابن تيمية من متأخري الأشاعرة

(دعوى إثباتهم حوادث لا أول لها - دعوى إنكارهم رؤيته تعالى)

تقديم

أ. د. حسن الشافعي
عضو هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف
مدير مركز الإمام الأشعري

وحدة النشر بمركز الإمام الأشعري
بمشيخة الأزهر الشريف

مشيخة الأزهر الشريف
مركز الإمام الأشعري

بين الأشاعرة وابن تيمية

مقاس الكتـاب: ١٧×٢٤
عدد الصَّفحات: ٩٠

رقم الإيداع
٣٠١٢٩ - ٢٠٢٤
الترقيم الدولي
978-977-205-692-7
الطَّبعة الأولى
القاهرة ١٤٤٦هـ - ٢٠٢٤م

تصميم الغلاف والإخراج الفني والطباعي:
أ. أمين أحمد زكريا

تأليف:

١- د. راجح مصطفى.
٢- د. محمد مشعل.

مراجعة علمية:

أد. حسن الشافعي.

مراجعة لغوية:

د. ياسين عطية.

أصل هذا الكتاب بحثان محكَّمان:

الأول بعنوان: «إثبات حوادث لا أول لها عند ابن تيمية ودعوىٰ ثبوتها عند بعض الأشاعرة - دراسة تحليلية نقدية»، للدكتور راجح هلال مصطفىٰ، نُشر في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة ٢٠٢٤م.

الثاني بعنوان: «دعوىٰ إنكار متأخري الأشاعرة رؤية الله تعالىٰ- دراسة تحليلية نقدية لموقف ابن تيمية من متأخري الأشاعرة في رؤيته تعالىٰ»، للدكتور محمد مشعل، نُشر في مجلة قطاع أصول الدين بالقاهرة ٢٠٢٢م.

تصدير
فضيلة الأستاذ الدكتور حسن الشافعي

الحمد لله ربِّ العالمين، والصَّلاة والسَّلام علىٰ أشرف الخلق أجمعين، سيِّدنا ونبيِّنا محمَّدٍ، صلَّىٰ الله عليه وعلىٰ آله وصحبه ومَن تَبِعَهم بإحسانٍ إلىٰ يوم الدِّين.

وبعد:

فإنَّ الشَّيخَ **أحمد بن عبد الحليم بن تيمية** يَعترِف بأنه -منذ حَداثة سِنِّه- يُداخِلُه الرَّيبُ في طرائق الفلاسفة والمتكلِّمين من حيث أدلَّتُهم ودعاواهم، فيقول: «المعلومُ من حيث الجُملة أنَّ الفلاسفةَ والمتكلِّمين مِن أعظمِ بني آدم حشوًا وقولًا للباطل وتكذيبًا للحقِّ في مسائلهم ودلائلهم، لا تكاد -والله أعلمُ- تَخلُو لهم مسألةٌ واحدةٌ عن ذلك، وأَذكُر أني قلتُ مرةً لبعض مَن كان يَنتصِر لهم من المَشغُوفِين بهم، وأنا إذ ذاك صغيرٌ قريبُ العَهدِ من الاحتلام: كلُّ ما يقولُه هؤلاء ففيه باطلٌ؛ إمَّا في الدَّلائل وإمَّا في المسائل، إمَّا أن يقولوا مسألةً تكون حقًّا، لكن يُقيمون عليها أدلةً ضعيفةً، وإمَّا أن تكون المسألةُ باطلًا»[1].

وهذا نَصٌّ كاشفٌ عن الموقفِ النفسيِّ والعقليِّ الذي غَلَبَ علىٰ ابن تيمية طوالَ حياته من الفلاسفة والمتكلمين.

وربما يكون ابنُ تيمية في حكمه علىٰ الفلاسفة مُصيبًا في الجملةِ كما قال، لكنَّ حُكمَه علىٰ المتكلِّمين ينبغي أن يَقعَ فيه تَفصيلٌ بين مُتكلِّمي أهل السُّنة؛ من الأشاعرة والماتريدية ومَنْ وافقهم في المسائل دون الدَّلائل؛ كعلماء

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية ٤/ ٢٧.

الحديث والصُّوفية، وفُضلاء الحنابلة الذين يَبْنُون المسائلَ والأدلَّة علىٰ القرآن والسُّنة -وهو ما يدعو إليه الشَّيخ- وبين مُتكلِّمي المُبتدِعة؛ نحو المعتزلة والشِّيعة ممَّن قدَّموا العقلَ علىٰ النَّقل، وقد يَشهدُ لهذه التَّفرقة ما يَعرِفُه المشتغلون من التأثُّر الواقع لهاتَيْن الطَّائفتَيْن بأقوال الفلاسفة ومناهجهم، لكنَّنا -للأسف- نَعلمُ أن ابن تيمية يُلحِقُ الأشاعرة والماتريدية بالمعتزلة في هذا الحُكم، بل ويُصرِّح بأن مُتكلِّمي الأشاعرة جَهْمِيةٌ ضُلَّال[1]، ومعلومٌ أنه بَنىٰ واحدًا من أهم أعماله، وهو «دَرءُ تَعارُض العقل والنَّقل» علىٰ نقد الأشاعرة خاصَّةً، وبالأخصِّ شَيْخَاهُم المتأخِّران: الرَّازي والآمديَّ رحمهما الله تعالىٰ.

ولقائلٍ أن يقول: إن النصَّ الذي أوردناه آنفًا يَشِي بأنَّ موقفَ ابن تيمية من الأشاعرة لم يكن وَليدَ بحثٍ أو درسٍ مُتفحِّصٍ، بل كان وليدَ مواقفَ مُسبقةٍ وَرِثَها من بيئته، وحتَّمتْ عليه الوصولَ إلىٰ ما قَفزَ إليه من نتائجَ بشأن السَّادة المتكلِّمين من أهل السُّنة دون سَندٍ مِن نقلٍ صحيحٍ أو برهانٍ قويم؛ إذ كيف لصبيٍّ يقارب العهدَ من الاحتلام أن يَعِيَ أُصولَ النَّقد الموضوعيِّ، وقواعدَ الاستدلال، وطُرقَها، وصِيَغَها عند الأشاعرة وإخوانهم من الماتريدية، بل ويعلم مُباينتَها لطُرق الاستدلال في القرآن والسُّنة؟!، فضلًا عن خروجها عن المعقول، واتِّصافها جميعِها بالحَشْو والضَّلال، وتكذيب الحق، والقول بالباطل: «لا تكاد تَخلُو مسألةٌ واحدةٌ لهم من ذلك»، سبحانَك هذا غُلوٌّ عظيم.

فالموافِقُ للتَّأريخ الموضوعيِّ للأفكار أن يكون ابنُ تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في غالب الظنِّ قد تَلقَّنَ هذا الأمرَ عن غيره في صِباه، ثم طوَّعتْ له نفسُه أن يؤصِّل له، ويُفرِّع عليه، علىٰ النَّحو الذي يَفترضُه هو في شأن الرَّازي والآمديِّ في كتاباته عنهما، وتَورُّطهما في التَّسليم بأصولٍ مذهبيةٍ فاسدة، وتَورُّطهما أيضًا في نتائجها، وقضاء العُمْر في ترسيخها ونُصرتِها.

---

(١) المرجع السابق ٦/ ٣٥٩. .

وجريًا علىٰ هذا النَّهج فإن ابن تيمية يؤصِّل لنفسه أصولًا تُباين أصولَ أهل السُّنة من الأشاعرة، بل ولم تُعلَمْ عن أحدٍ من السَّلف، ومن أخطرها الأصلُ القائلُ بجواز «حوادث لا أوَّل لها»؛ إذ جوَّز هو - غفر الله له - وجودَها، وبنىٰ عليها كثيرًا من المسائل التي زاد بها بُعدًا عن مُفكِّري أهل السُّنة والجماعة، حتىٰ من المُحدِّثين من علماء السَّلف.

وابنُ تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ لم يكتفِ بذلك، بل حاول أن يَجِدَ لنفسه سندًا لدىٰ متكلِّمي أهل السُّنة الأشاعرة، فتَقوَّل علىٰ الرَّازيِّ والآمديِّ أنهما ذهبا إلىٰ ما ذهب هو إليه من القول بحوادثَ لا أوَّل لها، وتلك دعوىٰ لا يُسنِدها البحثُ العلمي؛ فهما وسائرُ متكلِّمي أهل السُّنة مُجمِعون علىٰ إثبات الحدوث للعالَم بأسره، وتَفرُّدِه جَلَّ وَعَلَا بالقِدَم، والأوليَّة، والوجود الضروريِّ والأزليِّ الأبديِّ الدَّائم، وإن اختلفت أدلَّتُهم علىٰ ذلك[1].

وإذا كانت مسألةُ القول بحوادثَ لا أوَّلَ لها عند الرَّازيِّ والآمديِّ ممَّا يَخفَىٰ أمرُها، ويَدِقُّ البحثُ فيها، ويُلتمَسُ لابن تيمية العُذرُ في العديد من كُتبه في شأنها، فإنَّ اتهامَه للأشاعرة بنَفْي رؤية الله تعالىٰ في الآخرة، وتَسمِيتَه مَنْ ثَبَتَ عنه القولُ بها؛ كـ«الغزالي» و«الرَّازي» - أمرٌ لا عُذرَ له فيه سوىٰ التَّجنِّي علىٰ علماء المذهب، ورَمْيِهم بما هُم منه بَراء، كما هو واضحٌ من المعالَجات التفصيليَّة في هذا العمل الدَّقيق الذي نُقدِّم له بهذه المقدِّمة.

ولمَّا كان من شأن علماء المذهب الأشعريِّ قديمًا وحديثًا الدِّفاعُ عن أصول عقائد أهل السُّنة، وكَشْفُ وَجه الحقِّ فيها، والردُّ علىٰ مخالفيها، فقد انتصبَ باحثان مُجِدَّان لعَرضِ كلام ابن تيمية في مسألتَي القول بـ«حوادثَ لا أوَّلَ

---

(١) انظر موقف الآمديِّ الذي أساء بعضُهم فَهْمَه في هذه الصُّورة، وخُلاصتُه: أن حُدوثَ العالَم ليس نتيجةً ضروريةً لكونه مرادًا بالإرادة القديمة، بل ينبغي إقامةُ الدَّليل العقليِّ المستقلِّ على ذلك، وقد أقامه فعلًا في كتابه «غاية المرام». يُنظر: غاية المرام في علم الكلام، ص ١٣، والآمدي وآراؤه الكلاميَّة، أ.د/ حسن الشافعي، ص ١٨٥.

لها» و«نَفْي رؤية الله تعالىٰ» عند الأشاعرة أو بعضِهم؛ بغرض بيان وجه الحقِّ فيهما، ومُجانَبة الشيخ للصَّواب في هاتين المسألتين من جهة، وكَشْف تَجنِّيه علىٰ علماء المذهب الأشعريِّ ومتكلِّمي أهل السُّنة والجماعة من جهة أخرىٰ.

وممَّا يُحمَدُ لهذين الباحثَيْن أنهما جَريا علىٰ المنهج الأزهري الوَسَط في العَرضِ والنَّقد؛ فجاءت المناقشةُ لابن تيمية مناقشةً علمية، تَعتمِدُ الحجَّة والدَّليل، وتَخلُو عن التعسُّف والتكفير، وإنْ مالت إلىٰ الحِدَّة والغَيْرة التي يندفع إليها الشَّبابُ غالبًا إلَّا مَنْ عصمهم الله تعالىٰ.

كما جاءت النتائجُ تَشِي بتأثُّر ابن تيمية بالفلاسفة، ولا سيما ابن رشد، وبُعدِه عن منهج أسلافه الحنابلة في إثباته حوادثَ لا أوَّل لها، وتأثُّره ببعض مُتشدِّدي الحنابلة في دعواه علىٰ الأشاعرة بإنكارهم رؤية الله تعالىٰ في الآخرة.

وجاءت النتيجةُ النِّهائيةُ كاشفةً عن خطأ رؤيته وتَصوُّرِه لمواقف علماء الأشاعرة في المسألتين كلتيهما.

وإنَّ «مركز الإمام الأشعري بالأزهر الشريف» إذ يَتصدَّىٰ لطباعة هذا اللَّون من الأبحاث لَيَحْدُوه الأملُ أن يُواصِلَ أبناءُ الأمة الحوارَ البنَّاء، وأن يُكمِلَ شبابُ الباحثين مسيرةَ الدِّفاع عن مذهب أهل السُّنة والجماعة، وأن تُرْسَىٰ قواعدُ التَّأريخ الموضوعيِّ للأفكار -كما بيَّنها الإمام أبو الحسن الأشعري في مقدمة كتابه «مقالاتُ الإسلاميين واختلافات المُصلِّين»- وأن يَطَّرِدَ الفكرُ النقديُّ المُتَّصفُ بالإنصاف والاعتدال والوسطية.

والحمد لله رب العالمين.

أ. د/ حسن الشافعي
عضو هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف
مدير مركز الإمام الأشعري بالأزهر الشريف

مُقَدِّمَة

الحمـد لله ذي الجـلال الأعلـىٰ، ربّ السـماوات والأرض ومـن فيهمـا، الواحـد الأحـد الـذي لـم يكـن لـه صاحبة في المُلك ولا ولـد، وأشـهد أن لا إلـه إلَّا الله وحـده لا شـريك لـه، وأشـهد أن سـيدنا محمـدًا عبـد الله ورسـوله، أرسـله ربُّـه بالهدىٰ فكان بشيرًا ونذيرًا، أخرج الله بـه النـاس من الظلمـات إلىٰ النور؛ فصلاةً وسـلامًا كامليْـن دائميْـن إلـىٰ يـوم الديـن.

وبعـــــد:

فـإن العقيـدة هـي الأسـاس الـذي يقـوم عليـه ديـن المـرء، ومتـىٰ كانـت صحيحـة نـال الفـوز والنجـاة في الدنيـا والآخـرة.

وقـد كان سـلفنا الصالـح يقررون صحيـح الاعتقـاد كمـا أخذوه عـن رسـول الله ﷺ، واعتمـدوا في تقريـره مـا ورد في كتـاب الله عَزَّوَجَلَّ ومـا نقلـوه عنـه ﷺ، «ويعرفـون مـا يليـق بذاتـه تعالـىٰ، ومـا يُنزَّه عنـه جَلَّوَعَلَا مـن آياتـه، تعالـت كلماتـه، ولـذا لـم يكـن بينهـم جـدل في شـأن مـن شـئون العقائـد»[1].

ولـم يستمر الأمـر مـن بعدهـم علىٰ مـا كانـوا عليـه مـن الوَحـدة والبُعـد عـن الاختـلاف؛ فمـع دخـول الكثيـر في الإسـلام واتسـاع رقعـة البـلاد الإسـلامية تعددت المقـالات الكلاميـة، وابتعـدت مقـالات بعضهـم عـن صحيـح الاعتقـاد، مـن هنـا كانـت الحاجـة ماسَّـة للدفـاع عـن عقيـدة السـلف، وكان ممـن دافـع عنهـا وجـادل الخصـوم وألَّـف التصانيـف الإمـام أبـو الحسـن الأشـعري، ثـم انتسـب إليـه مـن جـاء بعـده؛ تمييـزًا لمعتقـد أهـل السـنة والجماعـة عـن الطوائـف المخالفـة.

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية، أبو زهرة، ص٩٣.

تبنىٰ الأشاعرة بعد إمامهم عقيدة السلف الصالح اعتقادًا وتقريرًا، وكانت المدرسة الأشعرية الجناح الأول لأهل السنة والجماعة، وإلىٰ جوارها كانت الماتريدية ممثلة للجناح الثاني، وكان الانتساب إلىٰ هاتين المدرستين شرفًا يحوزه العالم ليس فقط للدفاع عن الدين، بل أيضا لتمييز معتقد أهل السنة عن الطوائف المخاتلفة، وهكذا تسعىٰ كل من المدرستين إلىٰ توضيح الفهم الصحيح للإسلام مستندة إلىٰ النصوص الشرعية والعقل، مما يساهم في بناء فكري إسلامي متين.

ولقد كان ابن تيمية خصمًا لعلماء أهل السُّنَّة الأشاعرة؛ نتيجة اختلافه معهم في الأسس التي يُبنىٰ عليها التَّصور العقديُّ لكلٍّ منهما.

إحدىٰ ركائز هذا الخلاف تتمثل في الموقف من ثبوت حوادث لا أول لها، وتلك المسألة التي يُبطلها علماء المذهب الأشعري ابتداءً يوليها ابن تيمية أهميَّةً خاصَّةً، ويُجْهِد نفسه للاستدلال عليها، والرد علىٰ أدلة خصومه فيها؛ ذلك أن هذه المسألة ركنٌ أصيلٌ في تصور ابن تيمية العقدي المخالف لأهل السُّنَّة والجماعة؛ فقد بنىٰ عليها عددًا من المسائل مثل: تجويز قيام الحوادث بذات الله تعالىٰ، وصحة التسلسل إلىٰ ما لا نهاية، وتبديع فكرة الجواهر والأعراض، والقِدَم النوعي للعرش، ونَفْيِ أن يكون القادر المختار يرجِّح أحد مقدوريه لا لداعٍ، وتجويز أن يكون الخلق لا من العدم، ومنع أن يكون لله إرادة قديمة بها كل المخلوقات، وأن الله متكلم بكلام قديم النوع يسمع بصوت، وأن القرآن حادث الآحاد قديم النوع.

وابن تيمية قد يظهر - لبادي- الرأي صاحبَ منطقٍ وحجةٍ وبيانٍ، مما يجعل من السهل الاغترار بكلامه، والركون إلىٰ آرائه، ولهذا تشبث بعض معاصريه ومعاصرينا بذيل هذه المسألة، وتبنوْا رأيه فيها.

ولم يكتف ابن تيمية بذلك، بل رمىٰ بعض علماء الأشاعرة من المتأخرين - كالرازي والآمدي - بتهمة القول بحوادث لا أول لها، وألقىٰ بهذه التهمة جزافًا علىٰ بعض علماء أهل السنة.

ليس ذلك فحسب، بل نجده أيضًا يتهم بعض علماء الأشاعرة من المتأخرين -الغزالي والرازي- بإنكار رؤية الله تعالىٰ.

ولمَّا كان من نهج أهل السنَّة الدِّفاع عن المذهب ببيان الحق من الآراء ونَفْي الزَّيْغ عن عقائد أهل السنَّة، رأينا من واجبنا أن نسلك معهم هذا المسلك، محاولين من خلاله الوصول للحق، والدفاع عن مذهب أهل السنة، والكشف عن تهافت ما نسبه إليهم ابن تيمية، وبيان مجازفته فيما ادَّعاه علىٰ علماء المذهب بمنهج تحليلي نقدي.

وقد جاء الكتاب علىٰ النحو الآتي:

المبحث الأول:

دعوىٰ ابن تيمية ثبوت حوادث لا أول لها عند متأخري الأشاعرة

ويشتمل علىٰ تمهيد وأربعة مطالب:

- **المطلب الأول**: شبهات ابن تيمية لإثبات حوادث لا أول لها.
- **المطلب الثاني**: دعوىٰ ابن تيمية إثبات «الرازي» حوادث لا أول لها.
- **المطلب الثالث**: دعوىٰ ابن تيمية إثبات «الآمدي» حوادث لا أول لها.
- **المطلب الرابع**: موقف أهل السنة من قول ابن تيمية بحوادث لا أول لها.

المبحث الثاني:

دعوىٰ ابن تيمية إنكار متأخري الأشاعرة رؤية الله تعالىٰ

ويشتمل علىٰ تمهيد وثلاثة مطالب:

- **المطلب الأول**: تقرير ابن تيمية لموقف متأخري الأشاعرة في رؤيته تعالىٰ.
- **المطلب الثاني**: حقيقة موقف متأخري الأشاعرة في رؤيته تعالىٰ.
- **المطلب الثالث**: الأسباب الدافعة لموقف ابن تيمية من متأخري الأشاعرة في رؤيته -تعالىٰ- والرد عليه.
- **الخاتمة**: وتشتمل علىٰ أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول
دعوى ابن تيمية ثبوت حوادث لا أول لها عند متأخري الأشاعرة

تمهيد:

لا ريب أن البحث المستقيم يقتضي أن نصور مذهب ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها، ونعرض شبهاته التي استند عليها لإثبات كلامه.

فابن تيمية يثبت حوادث لا أول لها، وينطلق في هذا الإثبات من كونه يرىٰ أن الباري -تعالىٰ- يكون أكمل إذا كان فعله دائمًا، وفي هذا يقول: «وأمَّا دوام الفعل فهو أيضًا من الكمال، فإنَّ الفعل إذا كان صفة كمال فدوامه دوام الكمال، وإن لم يكن صفة كمال لم يجب دوامه»(١)، ويقول عن الذات الإلهية: «كمالها في أن تحدث شيئًا بعد شيء؛ لأنَّ ذلك أكمل من أن لا يمكنها إحداث شيء بعد شيء؛ ولأنَّ الفعل صفة كمال، والفعل لا يعقل إلَّا علىٰ هذا الوجه، ولأنَّ حدوث الحوادث دائمًا أكمل من أن لا يحدث شيء، ولأنَّ هذا الذي بالقوَّة هو جنس الفعل، وهذا بالفعل دائمًا»(٢).

وإذا كان كمال الذات الإلهية في الفعل الدائم الذي يعني دوام حدوث الحوادث فإن ذلك لا يعني أن تكون الحوادث قديمةً بأعيانها، بل الأكمل أن تتقدم الذات علىٰ كل فردٍ من أفراد الحوادث، علىٰ حد ما يرىٰ ابن تيمية؛ إذ يقول: «فالممكن والأكمل هو التَّقدُّم علىٰ كلِّ فرد من الأفراد، بحيث لا يكون

---

(١) منهاج السنة، ابن تيمية ١/ ٤٢٠.

(٢) المرجع السابق ١/ ٣٨٣. وينظر: الصفدية، ابن تيمية ٢/ ٥٣.

في أجزاء العالم شيء يقارنه بوجه من الوجوه»[1].

وإذا كان ابن تيمية ينفي قِدَم الحوادث بأعيانها، ويرىٰ أن الكمال تَقدُّم الذات عليها، فإنه لم يلبث أن وضَّح مذهبه بأن الحوادث حادثة بالشخص وقديمة بالنوع، حيث يقول: «ومنهم من يقول هو - أي: الفعل - يقع بمشيئته وقدرته شيئًا فشيئًا، لكنه لم يزل متَّصفًا به، فهو حادث الآحاد قديم النوع»[2].

ويعتبر ابن تيمية أن هذا القول لا ينافي شيئًا من الشرع أو العقل، حيث يقول: «وإن قدّر أن نوعها - أي: الحوادث - لم يزل معه، فهذه المعية لم ينفها شرع ولا عقل، بل هي من كماله»[3].

وما دام ابن تيمية يرىٰ أن هذا الكلام لا يصادم عقلًا ولا شرعًا فإنه لم يجد حرجًا في نسبته إلىٰ السلف، فيقول حاكيًا عنهم إثبات حوادث لا أول لها قديمة النوع حادثة الشخص: «يقول ذلك من يقوله من أئمة أصحاب الحديث وغيرهم من أصحاب الشافعي وأحمد وسائر الطوائف»[4].

وعند التحقيق يتبين أن ابن تيمية في تصوره لهذه المسألة متأثرٌ بالفلاسفة السابقين عليه؛ فابن رشد يرىٰ أن الفاعل الذي يُساوِق مفعولَه أشرف في باب الفاعلية من الفاعل الذي يتأخر صدور مفعوله عنه، وهو نفس كلام ابن تيمية؛ يقول ابن رشد: «الفاعل قد يُلْفَىٰ صنفين: صنف يصدر منه مفعول يتعلق به فعلُه في حال كونه، وهذا إذا تم كونه استغنىٰ عن الفاعل، كوجود البيت عن البناء، والصنف الثاني إنما يصدر عنه فعل فقط، ويتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول إلا بتعلق الفعل به، وهذا الفاعل يخصه أن فعله مُساوِق لوجود

---

(1) المرجع السابق ١/ ٤١٩ - ٤٢٠.

(2) منهاج السنة ٢/ ٣٧٩. وينظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية: ٢/ ٢٧٩، ٩/ ٧٢.

(3) مجموع الفتاوى، ابن تيمية ١٨/ ٢٣٩. (4) منهاج السنة، ابن تيمية ٢/ ٣٧٩.

ذلك المفعول؛ أعني أنه إذا عُدِمَ ذلك الفعل عُدِمَ المفعول، وإذا وُجِدَ ذلك الفعل وُجِدَ المفعول، أي هما معًا، وهذا الفاعل أشرف وأدخل في باب الفاعلية من الأول؛ لأنه يُوجِد مفعوله ويحفظه، والفاعل الآخر يُوجِد مفعولَه ويحتاج إلىٰ فاعل آخر يحفظه بعد الإيجاد»[1].

ويرىٰ ابن كمونة أن الباري يوجب حوادث لا أول لها، وما له منها أول هو بعضها لا كلها، وأن فعله بالإرادة لا ينفي دوام فاعليته، يقول ابن كمونة: «وفي العدم البحت لا يمكن فرض عدد، مع أن كل ما يتجدد يعود الكلام فيه، فيؤدي ذلك إلىٰ حوادث لا أول لها، فلا يكون لمجموع ما عدا الواجب ابتداء زماني، بل الذي له ابتداء زماني هو بعض معلولاته لا كلها، وكونه يفعل بالإرادة لا يقدح في دوام فاعليته؛ فإن الإرادة أو غيرها من الصفات متىٰ فرضت دائمة، ولا يتوقف تأثير الواجب علىٰ غيرها، فيدوم التأثير بدوامها»[2]، ويقرر ابن كمونة قِدَم نوع الحوادث مع حدوث أشخاصها بعبارة أوضح فيقول: «ولا يمتنع في بداية العقول وجود مجموع غير متناهٍ، يكون كل واحد من آحاده حادثًا وأبديَّ الوجود وغير مرتبط بشيء من الآحاد»[3].

وابن تيمية يعترف بكون هذا الكلام للفلاسفة، ولا يرىٰ فيه خطأً بل ينسبه للسلف، ويوجهه بأنه يدل علىٰ ما يراه من قَدِم نوع الفعل، فيقول: «ومن هنا يظهر أيضًا أن ما عند المتفلسفة من الأدلة الصحيحة العقلية فإنما يدل علىٰ مذهب السلف أيضًا؛ فإن عمدتهم في (قِدَم العالم) علىٰ أن الرب لم يزل فاعلًا، وأنه يمتنع أن يصير فاعلًا بعد أن لم يكن، وأن يصير الفعل

---

(١) تهافت التهافت، ابن رشد ص١٥٤.

(٢) الجديد في الحكمة، ابن كمونة، ص٥٧٢.

(٣) المرجع السابق، ص٥٧٤، وينظر في هذه القضية: آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص٤٥. الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ص٢٨٩.

ممكنًا له بعد أن لم يكن، وهذا وجميع ما احتجوا به إنما يدل على قدم نوع الفعل»[1].

وفي تصورنا أن نسبة ابن تيمية هذا التصور للسلف هو هروب من تبعة اتباعه لكلام الفلاسفة وتأثره بهم، ولا سيما ابن كمونة، إذ يسعى ابن تيمية إلى تجنب الآثار الفكرية المترتبة على الفلسفة مما يجعله يستخدم السلف كوسيلة للدفاع عن آرائه بدلا من الخوض في تحليل نقدي عميق، وسنبين هذا تفصيلًا في المطالب الآتية:

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية ٦/ ٣٠٠.

المطلب الأول
شبهات ابن تيمية لإثبات حوادث لا أول لها

استند ابن تيمية علىٰ شبهات عدة محاولًا من خلالها إثبات ما ذهب إليه من وجود حوادث لا أول لها، وسوف نعرض تلك الشبهات، ونكشف عن رد أهل السنة عليها، علىٰ النحو التالي:

الشبهات التي استند عليها ابن تيمية

حاول ابن تيمية أن يبرر دعواه بثبوت حوادث لا أول لها من خلال استناده علىٰ شبهات عدَّة بيانها فيما يلي:

الشبهة الأولى: صحة إمكان الحادث أزلا

يستند ابن تيمية في إثبات حوادث لا أول لها إلىٰ أن الممكن لا بُدَّ له من سبق صحة وجوده علىٰ وجوده، وهذه الصحة لا أول لها، فلا يزال الفعل ممكنًا، ولا يزال الرب عليه قادرًا؛ يقول ابن تيمية: «الحادث إذا حدث بعد أن لم يكن محدثًا فلا بدَّ أن يكون ممكنًا، والإمكان ليس له وقت محدود، فما منَّ وقت يقدَّر إلَّا والإمكان ثابتٌ قبله، فليس لإمكان الفعل وجواز ذلك وصحَّته مبدأٌ ينتهىٰ إليه، فيجب أنَّه لم يزل الفعل ممكنًا جائزًا صحيحًا، فَيلزم أنّه لم يزل الرَّبُّ قادرًا عليه، فيلزم جواز حوادث لا نهاية لأوّلها»[1].

(١) منهاج السنة النبويَّة، ابن تيمية ١/ ١٥٨- ١٥٩.

وإذا كان ابن تيمية يحكي هذا الكلام عن الفلاسفة[1] فإنه يعود ويقرر أنه موافق لأهل السنة، فيقول: «وهذا هو الذي يقوله أئمة أهل السُّنَّة المثبتين للقدر مع موافقة أئمة الفلاسفة لهم»[2].

وكذلك فإن ابن تيمية يحكي هذا الدليل لنفسه دون تعرضٍ لكونه من كلام الفلاسفة أو لا؛ يقول ابن تيمية: «أيضًا فما من حال يقدرها العقل إلا والفعل فيها ممكنٌ وهو قادرٌ، وإذا قدر قبل ذلك شيئًا شاءه الله فالأمر كذلك، فلم يزل قادرًا والفعل ممكن وليس لقدرته وتمكينه من الفعل أولٌ، فلم يزل قادرًا يمكنه أن يفعل فلم يكن الفعل ممتنعًا عليه قط»[3].

الرد على الشبهة الأولى:

أجاب المتكلمون عن هذه الشبهة بطرق:

الطريق الأول: المنع:

حيث منع المتكلمون القول بأن صحة الحوادث لا أول لها؛ نظرًا للتناقض بين مفهوم الحدوث ومفهوم الأزلية؛ يقول الرازي: «صحة حدوث

---

(١) هذا كلام الفلاسفة فعلاً قد نقله ابن تيمية عنهم؛ يقول ابن كمونة مصورًا مذهب الفلاسفة: «والواجب كما أنه واجب في ذاته فكذلك هو واجب في فاعليته، ولولا ذلك لتوقف تأثيره في معلوله الأول على أمر آخر يترجح به وجوده عنها، فيكون ذلك الأمر قبل ما فرض أنه معلول أول له، فلا يكون المعلول الأول معلولًا أول، هذا خلف، ولما كان كل ما عدا الواجب فهو من الواجب وجب ألا يتوقف مجموع ما عداه على غيره، فيجب دوامه بدوامه؛ لعدم توقفه على أمر منتظر، وفي العدم البحت لا يمكن فرض عدد مع أن كل ما يتجدد يعود الكلام فيه، فيؤدي ذلك إلى حوادث لا أول لها فلا يكون لمجموع ما عدا الواجب ابتداءٌ زماني، بل الذي له ابتداء زماني هو بعض معلولاته لا كلها، وكونه يفعل بالإرادة لا يقدح في دوام فاعليته؛ فإن الإرادة أو غيرها من الصفات متى فرضت دائمة، ولا يتوقف تأثير الواجب على غيرها، فيدوم التأثير بدوامها»، الجديد في الحكمة، ابن كمونة، ص٥٧٢. ويقول الإمام الرازي حاكيًا شُبَهَ الفلاسفة على قِدَم العالم: «العالم صحيح الوجود في الأزل، وكل ما كان صحيح الوجود في الأزل كان واجب الحصول في الأزل»، نهاية العقول، الرازي ١/ ٢٧٩.

(٢) منهاج السنة النبويَّة، ابن تيمية ١/ ١٦٢.

(٣) مجموع الفتاوي، ابن تيمية ١٨/ ٢٣٨.

الحـوادث غيـر حاصلـة في الأزل، لوجهيـن:

أمـا أولًا فلأنَّهـا لـو كانـت حاصلـةً في الأزل لـم يمكننـا الجـزم بامتنـاع قـدم العالـم.

وأما ثانيًا: فلأنَّا إذا عنينا بالحادث ما يكون مسبوقًا بالعدم امتنع أن يكون أزليًّا؛ لأنَّ الأزل هو نفي العدم السابق، وذلك لا يجامع العدم السابق، فثبت أن صحة حدوث الحوادث غير حاصلةٍ في الأزل، ثمَّ إنَّها حصلت فيما لا يزال»[١].

الطريق الثاني: النقض الإجمالي؛

حيث بيَّـن المتكلمون أن نفس هـذا الدليل يجري في إثبات قدم جزئيات العالـم المتغيـرة، فيلـزم منـه عـدم وجـود تغيـر في العالـم أصـلًا، وهـو باطـلٌ بالمشـاهدة.

يقـول الطوسي: «أجاب الإمام عن هذه الحجَّة، وقال: لـو صـحَّ مـا ذكرتـم لـزم دوام جميع الممكنات بـدوام البـاري تعالـىٰ، ولـو كان كذلـك لوجـب أن لا يوجـد للعالـم تغيُّـرٌ أصـلًا، وإنَّـه محـال.

واعلـم أنَّ هـذا نقض إجماليٌّ علـىٰ الحجَّة المذكـورة للحكمـاء، وتوجيهه أن يقـال: لـو صـحَّ جميع مقدِّمـات مـا ذكرتـم مـن الدَّليـل لـزم أن يكـون جميـع الموجـودات الممكنـة حتَّـىٰ الحـوادث اليوميَّـة أزليَّـة.

لأنـه يقـال: كلُّ مـا يتوقـف عليـه كـون البـاري تعالـىٰ موجـدًا لهـذا الحـادث اليومـيِّ حاصـل في الأزل، ومتـىٰ كان كذلـك كان الحـادث اليومـيُّ قديمًـا، ونبيِّـن كلَّ واحـد مـن المقاميْـن بعيـن مـا ذكرتمـوه مـن البرهانيـن المذكوريـن، لصدقهمـا مـن غيـر تفـاوتٍ أصـلًا، ولمَّـا كان هـذا باطـلًا فكـذا مـا ذكرتمـوه»[٢].

---

(١) نهاية العقول، الرازي ١/ ٤٠٠. (٢) أجوبة المسائل النصيرية، نصير الدين الطوسي، ص١١٨.

الطريق الثالث: نفي لازم الشبهة:

حيث أجاب الرازي عن هذه الشبهة، فقال: «والجواب عنه أنَّه لا يلزم من قولنا: إنه لا بداية لصحة حدوث الحوادث أن يحكم بجواز كون العالم أزليًا. والدليل عليه: أنَّا إذا أخذنا هذا الحادث المعين بشرط كونه مسبوقًا بالغير، فهذا الحادث المأخوذ مع هذا الشرط إما أن تكون لصحة حدوثه بداية، وإما أن لا تكون لها بدايةٌ، والأول باطلٌ؛ لجميع الدلائل التي ذكرتموها، فبقىٰ أنه لا بداية لصحة حدوث هذا الحادث المأخوذ مع هذا الشرط.

ثم إنا نعلم قطعًا امتناع كون هذا الحادث أزليًّا؛ لأن الأزل عبارة عن عدم المسبوقية بالغير، وهذا الحادث مأخوذ بشرط كونه مسبوقًا بالغير، والجمع بينهما محالٌ؛ فثبت: أن القول بأنه لا مبدأ لصحة حدوث الحوادث لا يقتضي القول بجواز كون ذلك الشيء أزليًّا»[1].

الشبهة الثانية: انقلاب حقيقة الممكن

يرىٰ ابن تيمية أن القول بسبق العدم علىٰ جنس الحوادث يؤدي إلىٰ انقلاب حقيقة الممكن، لأن معنىٰ سبق العدم أن الممكن ممتنع الوجود، ومعنىٰ الحدوث هو كون الممكن موجودًا، فيكون الممكن قد انقلب من الامتناع إلىٰ الإمكان، وهو باطلٌ، بقول ابن تيمية: «معلوم أنَّ انقلاب حقيقة جنس الحدوث، أو جنس الحوادث، أو جنس الفعل، أو جنس الإحداث، أو ما يشبه هذا من العبارات - من الامتناع إلىٰ الإمكان هو مصير ذلك ممكنًا جائزًا بعد أن كان ممتنعًا من غير سببٍ تجدَّد، وهذا ممتنعٌ في صريح العقل، وهو أيضًا انقلاب الجنس من الامتناع الذَّاتيِّ إلىٰ الإمكان الذَّاتيِّ، فإنَّ ذات جنس الحوادث عندهم تصير ممكنة بعد أن كانت ممتنعة.

(١) الأربعين في أصول الدين، الرازي ١/ ٢٩.

وهـذا الانقـلاب لا يختـصُّ بوقـت معيَّـن، فإنَّـه مـا مـن وقـت يقـدَّر إلَّا والإمـكان ثابـت قبلـه، فيلـزم أنَّـه لـم يـزل هـذا الانقـلاب ، فيلـزم أنّـه لـم يـزل الممتنع ممكنًا، وهـذا أبلغ في الامتنـاع مـن قولنـا: لـم يـزل الحـادث ممكنًا، فقد لزمهـم فيما فرُّوا إليـه أبلغ ممَّـا لزمهـم فيما فرُّوا منه، فإنَّـه يعقل كـون الحـادث ممكنًا، ويعقل أنَّ هـذا الإمكان لـم يزل، وأمَّا كـون الممتنع ممكنًا فهو ممتنع في نفسـه، فكيف إذا قيل: لـم يـزل إمـكان هـذا الممتنـع!»[1].

ويقـول ابـن تيميـة: «وأيضًـا كـون الفعـل ينتقـل مـن كونـه ممتنعًـا إلىٰ كونـه ممكنًـا بغيـر سـبب موجـب - يحـدد ذلـك، ممتنـع»[2].

الرد على الشبهة الثانية:

أجاب المتكلمون عن هذه الشبهة بجوابيْن:

الأول: المعارضة

أجاب المتكلمـون عـن هـذه الشـبهة بأنهـا تجـري في الحـادث اليومـي أيضًـا؛ فمـا كان جوابًـا عـن الحـادث اليومـي يكـون جوابًـا عـن كل العالـم، يقـول الـرازي: «قلنـا: قولنـا في كلِّ العالـم كقولكـم في الحـادث المعيَّـن، فـإن حكمتـم في الحـادث المعيـن أنَّـه كان ممكنًـا في الأزل، ثـمَّ انقلـب ممكنًـا فيمـا لا يـزال، فنحـن نقـول في كلِّ العالـم كذلـك، وإن حكمتـم أنَّـه كان ممكنًا في الأزل، مع أنَّـه لـم يجب حصولـه في الأزل، فكذلـك هاهنـا»[3].

---

(١) منهاج السنة، ابن تيمية ١/ ١٦٠، وهذه الحجة أيضًا من الحجج التي اعتمد عليها الفلاسفة؛ يقول غياث الدين منصور دشتكي عن صحة حدوث حوادث لا أول لها عند الفلاسفة: «إذ لو كان لها أوَّل لكان الحاصل قبل ذلك هو الامتناع الذاتي، فيلزم الانقلاب، فثبت أنَّه لا أوَّل لصحّة حدوث الحوادث»، إشراق هياكل النور، غياث الدين منصور دشتكي، ص٢٧٨.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية ١٨/ ٢٣٨.

(٣) نهاية العقول، الرازي ١/ ٣٢٨.

وهو ما أجاب به السيالكوتي حيث قال: «يجوز أن يكون نحوٌ من أنحاء الوجود ممتنعًا مع إمكان مطلقه؛ فإنَّ الحادث اليومي ممكن الوجود في الأزل مع عدم إمكان وجوده الأزلي، وهذا معنىٰ ما تقرر عندهم أنَّ: أزلية الإمكان لا تستلزم إمكان الأزليَّة»[(١)].

الثاني: المنع

منع الإمام الرازي انقلاب حقيقة الممكن أزلًا وأبدًا، فقال: «إن عنيتم أنه يصح منه إيجاد الفعل في الأزل فهذا محال لعينه، ولا ينقلب ألبتة ممكنًا؛ فإن وجود الفعل في الأزل محال في كل وقتٍ يُفرض، وإن عنيتم به أنه يصح منه في الأزل في جميع الأوقات إيجاد الفعل فيما لا يزال، فهذه الصحة ثابتةٌ أزلًا وأبدًا، فالذي كان صحيح الوجود في وقت فهو صحيح الوجود أزلًا وأبدًا، والذي كان ممتنعًا فهو ممتنعٌ أزلًا وأبدًا»[(٢)].

علىٰ أن هناك من رأي أن برهان التطبيق كافٍ في دفع صحة هذا الانقلاب، وذلك لأنَّ «تلك الصحّة من الأزل إلىٰ وقت معيَّن أقلُّ من صحَّتها من الأزل إلىٰ وقت بعده؛ ويجري فيه التطبيق»[(٣)].

الشبهة الثالثة: القولُ بالقدرة مع امتناع الحادث أزلًا جمعٌ بين الضدين

يرىٰ ابن تيمية أن قول المتكلمين بكون الله قادرًا أزلًا علىٰ الفعل مع كون الفعل ممتنعًا حدوثه في الأزل هو جمعٌ بين الضديْن، يقول ابن تيمية: الجمع بين كونه قادرًا وبين كون المقدور ممتنعًا جمعٌ بين الضدين؛ فإنَّه في حال امتناع الفعل لم يكن قادرًا»[(٤)].

---

(١) حاشية السيالكوتي على شرح الدواني للعقائد العضدية، السيالكوتي، ص١٩.

(٢) نهاية العقول، الرازي ١/ ٣٣١ - ٣٣٢.

(٣) إشراق هياكل النور، غياث الدين منصور، ص٢٧٨.

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيمية ١٨/ ٢٣٨.

الرد على الشبهة الثالثة:

للمتكلمين جواب عن نحو هذه الشبهة، يقول الآمدي: «القدرة - على ما تقدم - معنىٰ من شأنه تأتي الإيجادية، لا ما يلازمه الإيجاد كما تقدم في الصفات؛ فلا يستدعىٰ وجود القدرة في الأزل التمكن من المقدور؛ بل جاز أن ينتفي التمكن لمعارض القدرة»(١)، يقول الجرجاني: «إن القدرة القديمة متعلقة في الأزل بالفعل تعلقًا معنويًا لا يترتب عليه وجود الفعل، ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقًا حادثًا موجبًا لوجوده»(٢).

والعجيب من ابن تيمية أن أصل هذه الشبهة قد ذكرها الإمام الرازي، وأجاب عنها، يقول الرازي: «القدرة وإن لم تكن موجبة لوجود الفعل عنها، إلا أنها موجبة لصحة وجود الفعل، ثم إنه تعالىٰ قادر في الأزل مع أن صحة الفعل غير حاصلة في الأزل، ولا جواب لكم عن هذا السؤال إلا أن تقولوا: القدرة توجب صحة الفعل، بشرط عدم المانع، والأزل مانع من هذه الصحة، ولهذا المعنىٰ حصلت القدرة في الأزل، مع أنه لم تحصل صحة الفعل في الأزل»(٣).

الشبهة الرابعة: يمتنع عدم الفعل مع القدرة التامة والإرادة التامة

يرىٰ ابن تيمية أن كون الله قادرًا علىٰ التمام ومريدًا علىٰ التمام، يجب به وجود الفعل، ويمتنع عدمه، وإلا لكان ذلك لعدم كمال القدرة أو الإرادة، وهو محالٌ علىٰ الله تعالىٰ، يقول ابن تيمية: «مع القدرة التَّامَّة والإرادة الجازمة يمتنع عدم الفعل، ولا يتصوَّر عدم الفعل إلَّا لعدم كمال القدرة أو لعدم كمال الإرادة، وهذا أمر يجده الإنسان من نفسه، وهو معروف بالأدلَّة اليقينيّة؛ فإنّ فعل المختار

---

(١) أبكار الأفكار، الآمدي ٢/ ٨٢.

(٢) شرح المواقف، الجرجاني ٦/ ٩٥.

(٣) الأربعين في أصول الدين، الرازي ١/ ١٨٣.

لا يتوقَّف إلَّا علىٰ قدرته وإرادته؛ فإنّه قد يكون قادرًا، ولا يريد الفعل، فلا يفعله، وقد يكون مريدًا للفعل لكنّه عاجزٌ عنه، فلا يفعله، أمّا مع كمال قدرته وإرادته فلا يتوقَّف الفعل علىٰ شيء غير ذلك، والقدرة التّامّة والإرادة الجازمة هي المرجِّح التَّامُ للفعل الممكن، فمع وجودهما يجب وجود ذلك الفعل»[1].

ويقول ابن تيمية:» وهذا قول أكثر المعتزلة والأشعرية، وغيرهم يقرون بالصانع المحدِث، من غير تجدد سبب حادث، ولهذا قامت عليهم الشناعات في هذا الموضع، وقال لهم الناس: هذا ينقض الأصل الذي أثبتم به الصانع، وهو أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه علىٰ الآخر إلا بمرجح، فإذا كانت الأوقات متماثلة، والفاعل علىٰ حال واحدة، لم يتجدد فيه شيء أزلًا وأبدًا، ثم اختص أحد الأوقات بالحدوث فيه، كان ذلك ترجيحًا بلا مرجح»[2].

الرد على الشبهة الرابعة:

وهذه الشبهة قريبةٌ جدًّا من الشبهة السابقة، وقد أجاب عنها المتكلمون بجوابيْن:

الأول: علىٰ سبيل النقض الإجمالي؛ لأن ذلك يجري في الحادث اليومي؛ يقول الجرجاني: «لو صح دليلكم لكان الحادث اليومي قديمًا»[3]، ويقول التفتازاني: «لو صح هذا الدليل لزم ألا يكون ما يوجد اليوم من الحوادث حادثًا لجريانه فيه»[4].

الثاني: علىٰ سبيل النقض التفصيلي؛ يقول الجرجاني: «إن ترجيح الفاعل المختار عندنا لأحد مقدوريه علىٰ الآخر إنما هو بمجرد الإرادة ولا حاجة

(١) منهاج السنة النبويّة، ابن تيمية ١/ ١٦٣. (٢) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية ٨/ ١٠٧.

(٣) شرح المواقف، الجرجاني ٧/ ٢٢٩.

(٤) شرح المقاصد، التفتازاني ٣/ ١٢١. وينظر: أجوبة المسائل النصيرية، نصير الدين الطوسي، ص١١٨.

فيه، أي: في ذلك الترجيح، إلىٰ داعٍ مرجحٍ ينضم إليه، كما تقدم تحقيقه في مثال طريقيْ الهارب من السَّبُع، وقَدَحَي العطشان»[1].

وقد فرَّق المتكلمون في هذا الشأن بين الترجيح بلا مرجح؛ فهو جائز لأنه راجع للمختار، وبين الرجحان بلا مرجح، يقول التفتازاني عن هذه المسألة: «هذا ليس من وقوع الممكن بلا سبب وترجُّح أحد طرفيه بلا مرجح، بل من ترجيح المختار أحد الأمرين المتساويين من غير مرجح ومخصص وهو غير المتنازع»[2].

يقول الكلنبوي: «لا نسلم لزوم الرجحان، وإنما يلزم ذلك لو لم يكن الفاعل مختارًا في تعلق إرادته بجانبٍ معين، فغاية اللازم هو الترجيح لا الرجحان، وكيف يسلم المتكلمون أن إحداث الواجب شيئًا يحتاج إلىٰ سبب مع قولهم إن جميع الممكنات مستندٌ إلىٰ الله تعالىٰ ابتداءً يوجدها بلا شرطٍ»[3].

الشبهة الخامسة: قياس الماضي على المستقبل

يذهب ابن تيمية إلىٰ قياس الماضي علىٰ المستقبل، فإذا كان دوام وجود المخلوقات مع الله أبدًا لا يلزمه محالٌ، فيجب أن يكون كذلك في الماضي لا يلزمه محالٌ؛ يقول ابن تيمية: «إذا قيل: لم يزل يَخْلق كان معناه لم يزل يخلق مخلوقًا بعد مخلوق، كما لا يزال في الأبد يَخْلق مخلوقًا بعد مخلوق، ننفي ما ننفيه من الحوادث والحركات شيئًا بعد شيء، وليس في ذلك إلا وصفه بدوام الفعل لا بأن معه مفعولًا من المفعولات بعينه، وإن قدر أنه نوعها لم يزل معه، فهذه المعية لم ينفها شرعٌ ولا عقلٌ، بل هي من كماله»[4].

---

(١) شرح المواقف، الجرجاني ٧/ ٢٣٠. وينظر: شرح المقاصد، التفتازاني ٣/ ١٢٢، أجوبة المسائل النصيرية، نصير الدين الطوسي، ص١١٩.

(٢) شرح المقاصد، التفتازاني ١/ ٤٨٦.

(٣) حاشية الكلنبوي على شرح الدواني للعقائد، الكلنبوي ١/ ٧٩ - ٨٠. وينظر: نهاية العقول، الرازي ١/ ٤١٩. المختصر الكلامي، ابن عرفة، ص٢٣٠ - ٢٣١. شرح معالم أصول الدين، شرف الدين ابن التلمساني، ص١٨٠.

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيمية ١٨/ ٢٣٩.

الرد على الشبهة الخامسة:

نتصور أن هذا القياس فيه تلبيس بقياس المستقبل على الماضي، وقد أجاب عن هذا القياس الإمام الجويني في الإرشاد؛ يقول الجويني: «فإن قيل: مقام أهل الجنان مؤبد مُسَرْمَد، فإذا لم يبعد حوادث لا آخر لها لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها.

قلنا: المستحيل أن يدخل في الوجود ما لا يتناهىٰ آحادًا علىٰ التوالي، وليس في توقع الوجود في الاستقبال والمآل قضاء بوجود ما لا يتناهىٰ، ويستحيل أن يدخل في الوجود من مقدورات الباري تعالىٰ ما لا يحصره عدد ولا يحصيه أمد وضرب المحصلون مثالًا في الوجهين فقالوا: مثال إثبات حوادث لا أول لها قول القائل لمن يخاطبه: لا أعطيك درهمًا إلا وأعطيك قبله دينارًا، ولا أعطيك دينارًا إلا وأعطيك قبله درهمًا، فلا يتصور أن يُعطِي علىٰ حكم شرطه دينارًا ولا درهمًا، ومثال ما ألزمونا أن يقول القائل: لا أعطيك دينارًا إلا وأعطيك بعده درهمًا، ولا أعطيك درهمًا إلا وأعطيك بعده دينارًا، فيتصور منه أن يجري علىٰ حكم الشرط»(1).

يقول ابن ميمون شارحًا كلام الجويني، ومبينًا الفرق بين التسلسل في الماضي والمستقبل: «انتفاء التناهي عن نعيم أهل الجنة لا يرجع إلىٰ ما وجد من ذلك النعيم، بل إنما ينتفي التناهي عما يستقبل، وهو معدوم حتىٰ يوجد، وليس في تقدير نفي النهاية عما لا وجود له قضاء بإثبات حوادث لا أول لها؛ لأن النفي ليس بثابت، فإذا زعموا هم أن الحوادث قديمة، ولا أول لها، فقد قضوا بوجودها، فلزمهم دخول ما لا يتناهىٰ في الوجود، ولا يلزمنا فيما يُرتقب وجوده» (2).

(1) الإرشاد، الجويني، ص32.

(2) شرح الإرشاد، أبو بكر بن ميمون، ص82.

وقد أورد المقترح جوابًا يبين جهة عدم ورود الاعتراض علىٰ دليل أهل السنة، فقال: «دليلنا علىٰ الاستحالة لا يطرد في حوادث لا آخر لها؛ لأن جهة الدلالة انقضاء الحوادث وتصرمها، ففيه إثبات فراغ ما لا يتناهىٰ، والجمع بين الفراغ وعدم النهاية جمع بين نقيضين، والحوادث التي لا آخر لها لا تفرغ أبدًا، وأما ما وجد منها وفرغ فهو متناهٍ، فلم يجمع بين الفراغ وعدم التناهي»[(١)].

ولم يكتف المقترح ببيان عدم جريان الدليل علىٰ حوادث المستقبل، بل ذكر دليلًا يبين جواز وقوع الحوادث في المستقبل بلا نهاية، يقول المقترح: «وأما دليل الجواز في حوادث لا آخر لها فهو أن كل حادث يجوز أن يخلق بعده حادث، والقدرة صالحة لإيقاع أمثال ما وقع، وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر، ومن حقيقته أن يكون له أول»[(٢)].

وهكذا، فإن قياس ما لا يتناهىٰ في المستقبل علىٰ ما لا يتناهىٰ في جانب الماضي لا وجه له.

وقد تكشف لنا مما سبق الأمور التالية:

- أن ابن تيمية بإثباته حوادث لا أول لها قد خالف السلف الصالح وتأثر بالفلاسفة، ولا سيما ابن كمونة في القول بالِقَدم النوعي.
- أن ابن تيمية لا يثبت أن الله علة علىٰ النحو الذي يقول به الفلاسفة، بل يقول بالقادر المختار، لكن مع تجويز قيام الحوادث بذات الله علىٰ النحو الذي تذهب إليه الكراميَّة.

---

(١) شرح الإرشاد، تقي الدين المقترح ١/ ٢١٢. وينظر: المختصر الكلامي، ابن عرفة، ص٧٠٤.

(٢) المرجع السابق ١/ ٢١٤، ولهذا عرف الأشاعرة التسلسل بأنه: «توقف أمرٍ على وجود أمرٍ قبله، متوقفًا على ما قبله كذلك، لا إلى أول»، ينظر: المختصر الكلامي، ابن عرفة، ص٦٩٧.

المطلب الثاني
دعوى ابن تيمية إثبات «الرازي» حوادث لا أول لها

يرىٰ ابن تيمية أن الرازي قائلٌ بحوادث لا أول لها، وأنَّه متضاربٌ في هذه المسألة؛ إذ يثبت في الكتب الفلسفيَّة ثبوت حوادث لا أول لها، ويثبت في الكتب الكلاميَّة امتناع حوادث لا أول لها؛ يقول ابن تيمية: «الرازي وإن قرر في كتبه الكلامية كالأربعين ونهاية العقول وغيرهما امتناع حوادث لا أول لها، كما تقدم تقريره واعتراض إخوانه عليه، فهو نفسه في كتب أخرىٰ يقدح في هذه الأدلة ويقرر وجوب دوام الفاعلية وامتناع حدوث الحوادث بلا سبب وامتناع حدوثها في غير زمان، ويجيب عن كل ما يحتج به في هذه الكتب كما فعل ذلك في كتاب المباحث المشرقية»(١)، ويقول عن حجج الفلاسفة علىٰ إثبات حوادث لا أول لها: «وطعن الرازي في ذلك في مواضع، وإن كان اعتمد عليه في مواضع»(٢)، ويرىٰ ابن تيمية أن الكتب التي يدعم فيها الرازي القول بحوادث لا أول لها هي الكتب الفلسفية، بينما الكتب التي يقرر فيها مذهب المتكلمين ينقض القول بوجود حوادث لا أول لها، فيقول: «يصنفون الكتب الكلامية، فينصرون فيها ما ذكره المتكلمون المبتدعون عن أهل الملة من حدوث العالم بطريقة المتكلمين المبتدعة هذه، وهو امتناع حوادث لا أول لها، ثم يصنفون الكتب الفلسفية كتصنيف الرازي المباحث الشرقية ونحوها، ويذكر فيها ما احتج به المتكلمون علىٰ امتناع حوادث لا أول لها، وإن الزمان

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية ٨/ ٢٧٣. وينظر: شرح حديث النزول، ابن تيمية، ص١٧٥.

(٢) منهاج السنة النبوية، ابن تيمية ٢/ ٦١٥ - ٦١٦.

والحركة والجسم لها بداية، ثم ينقض ذلك كله، ويجيب عنه، ويقرر حجة من قال: إن ذلك لا بداية له»[1].

ولقد استشعر ابن تيمية خطورة رمي الرازي بهذه التهمة؛ إذ تشتمل ضمنًا علىٰ تلاعبه بالدين، بل ويُفهم منها - حاشا الإمام الرازي - مَيْلُه إلىٰ النفاق؛ بذكر خلاف ما يعتقده، ومجاراة الفلاسفة تارة، والمتكلمين تارةً أخرىٰ، ولدفع هذه التهم الباطلة يقول ابن تيمية: «وليس هذا تعمدًا منه لنصر الباطل، بل يقول بحسب ما توافقه الأدلة العقلية في نظره وبحثه، فإذا وجد في المعقول - بحسب نظره - ما يقدح في كلام الفلاسفة قدح به، فإن من شأنه البحث المطلق بحسب ما يظهر له، فهو يقدح في كلام هؤلاء بما يظهر له أنه قادح فيه من كلام هؤلاء، وكذلك يصنع بالآخرين. ومن الناس من يسيء به الظن، وهو أنه يتعمد الكلام الباطل، وليس كذلك، بل تكلم بحسب مبلغه من العلم والنظر والبحث في كل مقام بما يظهر له، وهو متناقض في عامة ما يقوله؛ يقرر هنا شيئًا ثم ينقضه في موضع آخر؛ لأن المواد العقلية التي كان ينظر فيها من كلام أهل الكلام المبتدع المذموم عند السلف، ومن كلام الفلاسفة الخارجين عن الملة، يشتمل علىٰ كلام باطل، كلام هؤلاء وكلام هؤلاء، فيقرر كلام طائفة بما يقرر به ثم ينقضه في موضع آخر بما ينقض به»[2].

وابن تيمية في نهاية المطاف وإن لم يرتض للرازي أن يكون متعمدًا نصر الباطل، فإنه قد رأىٰ أن الإمام الرازي متناقضٌ تائهٌ حائرٌ بين المذهبيْن الكلامي والفلسفي، وأن ذلك في زعم ابن تيمية يرجع إلىٰ متابعة الرازي لعلم الكلام المذموم، وكلام الفلاسفة الخارجين عن الملة، فهل حقًّا قال الإمام الرازي بحوادث لا أول لها؟، وهل حقًّا كان الرازي متناقضًا وتائهًا وحائرًا بين الكلام والفلسفة؟.

(١) شرح حديث النزول، ابن تيمية، ص١٧٥.

(٢) شرح حديث النزول، ابن تيمية، ص١٧٥ - ١٧٦.

سنحاول أن نتفحص هذه التهمة محاولين كشف الزيف الذي بُنيت عليه من خلال الأمور التالية:

أولًا: إن ابن تيمية معترفٌ بأن الأشاعرة قائلون بعدم تجويز حوادث لا أول لها، وهو ما نجده فعلًا عند أئمة أهل السنَّة، يقول الوزاني حاكيًا عن أئمة المذهب: «ومن أدلة استحالة حوادث لا أول لها برهان القطع والتطبيق، وقرَّره الأعاجم كالعضد والسَّعد والبيضاوي، وغيرهم كالفخر والفهري»(١)، بل وجعل أئمة المذهب هذا الدليل من الأصول المهمة التي ينبغي الاعتناء بها، يقول ابن التلمساني: «اعلم أن الاعتناء بإبطال هذا الأصل مهم؛ فإن في إبطاله تزعزع قواعد الفلاسفة»(٢).

والحقيقة أنَّ خروج الإمام الرازي عن هذا الأصل المهم للمذهب الأشعري الذي ينتمي إليه الإمام أمر صعب يحتاج منَّا إلىٰ مزيد نظر وبحث، وهو ما نحاوله في النقطة التالية.

ثانيًا: إن ابن تيمية يقرر أن الإمام الرازي في كتبه الكلامية يقول ببطلان حوادث لا أول لها، وهو ما نجده فعلًا في كتب الإمام الرازي؛ حيث يعرض الإمام في كتابه «نهاية العقول» حجج الفلاسفة في إثبات حوادث لا نهاية لها، ثم يقوم يردُّ عليها(٣).

ويعتمد أيضًا في «نهاية العقول» علىٰ إبطال حوادث لا أول لها علىٰ برهان التطبيق الذي أكدنا أنه معتمد جمهور متكلمي المذهب في بطلان حوادث لا أول لها(٤).

---

(١) النشر الطيب على شرح الشيخ الطيّب، الوزاني ٢/ ٥٩. وينظر: الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص٢٤.

(٢) شرح لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل الملة، شرف الدين ابن التلمساني، ص٧٣.

(٣) نهاية العقول، الرازي ١/ ٢٦٤، ٢٦٦.

(٤) المرجع السابق ١/ ٢٦٩.

وصنيع الإمام الرازي في كتابه «الأربعين في أصول الدين»، لا يختلف عن صنيعه في كتابه «نهاية العقول»، فيعرض كلام القائلين بحوادث لا أول لها، ويعترض عليها قائلًا: «وهذا هو القول بوجود حوادث لا أول لها وقد أبطلناه»[١].

وهكذا يتبين لنا دقة ما نسبه ابن تيمية للرازي من أنه قائل في كتبه الكلامية باستحالة حوادث لا أول لها، وأنه رافض لهذا المذهب وموافق لأهل السنة والجماعة.

ولكن هل كان ابن تيمية علىٰ نفس الدِّقة حين ادَّعىٰ علىٰ الإمام الرازي أنه في «المباحث المشرقيَّة»، قائلٌ بحوادث لا أول لها، وأنَّه كان متناقضًا بخصوص هذه القضية؟

الحقيقة: أن الإمام الرازي في كتبه التي يشرح فيها الفلسفة بيَّن أنَّ هناك خلافًا شاسعًا بين الوجهة الكلاميَّة والوجهة الفلسفيَّة، فالوجهة الكلاميَّة تسند الحادث إلىٰ مختارٍ، أما الوجهة الفلسفية فتسند المفعولات إلىٰ علة موجبة، ثمَّ حاول أن يجعل الخلاف في هذه المسألة خلافًا لفظيًّا، فيقول بعد أن قرر مذهب الفلاسفة والمتكلمين: «ظهر حصول الاتِّفاق علىٰ أنَّ كون الشَّيء أزليًّا ينافي افتقاره إلىٰ القادر المختار، ولا ينافي افتقاره إلىٰ العلَّة الموجبة، وإذا كان الأمر كذلك ظهر أنَّه لا خلاف في هذه المسألة»[٢]، ويقول: «اتَّفق المتكلمون علىٰ أنَّ القديم يستحيل استناده إلىٰ الفاعل، واتفقت الفلاسفة علىٰ أنَّه غير ممتنعٍ زمانًا، فإنَّ العالم قديم عندهم زمانًا مع أنّه فعل الله تعالىٰ، وعندي أنَّ الخلاف في هذا المقام لفظيٌّ، لأنَّ المتكلِّمين لم يمنعوا من استناد القديم إلىٰ المؤثِّر الموجب بالذات»[٣].

---

(١) الأربعين في أصول الدين، الرازي ١/ ١٨٥.
(٢) شرح الإشارات، الرازي ١/ ٢٢٠.
(٣) ينظر هذا النص عند الطوسي في كتابه: تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، ص١٢٤.

ومن هذين النصين يُفهم أن الإمام الرازي يرىٰ أن المتكلمين يمنعون استناد القديم إلىٰ المختار، لكنَّ ذلك لا يتماشىٰ ظاهريًّا مع ما ذكره الإمام في الحكمة المشرقية حيث يقول: «الفعل لما استمرَّ زمانًا، واستمراره لاستمرار الداعية، علمنا أن الداعية ممكنة البقاء، وإذا كانت ممكنة البقاء فلتكن بممكنة البقاء أزلًا وأبدًا؛ لما ثبت أن الصحة لا تتخصص بوقت معين، وإذا أمكن استمرار الداعية الواحدة أزلًا وأبدًا أمكن استمرار الفعل الاختياري أزلًا وأبدًا، وعن هذا قال بطليموس: إن المختار إذا طلب الفعل الأفضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق»[1]، وهذا هو النص الذي أراده ابن تيمية حين سجل علىٰ الإمام الرازي أنه تناقض مع كتبه الكلاميَّة، لكنَّ ذلك الوهم ينتفي إذا علمنا أنَّ الإمام الرازي يريد بـ«الفعل الاختياري» ليس الاختيار من الوجهة الكلاميَّة، بل هو يقصد الاختيار الإلهي بالمعنىٰ الفلسفي، الذي يحدده الإيجي عند الفلاسفة بقوله: «وأما كونه تعالىٰ قادرًا - أي: مختارًا - بمعنىٰ إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، فهو متفقٌ عليه بين الفريقين، إلا أن الحكماء ذهبوا إلىٰ أن مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمةٌ لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما»[2].

ولهذا فإننا نميل إلىٰ أن هذا النَّص الذي استند عليه ابن تيمية هو في الحقيقة قد ذُكر علىٰ سبيل الحكاية لكلام الفلاسفة، وليس علىٰ سبيل التبيين لمذهب الرازي، وعلىٰ هذا لم يكن ابن تيمية محقًّا فيما ذهب إليه من تناقض الإمام الرازي، ولا في ادعائه إثبات الرازي حوادث لا أول لها.

(١) المباحث المشرقيَّة، الرازي ١/ ٦٢٦.

(٢) المواقف في علم الكلام، الإيجي ٣/ ٧٩.

المطلب الثالث
دعوى ابن تيمية إثبات «الآمدي» حوادث لا أول لها

مثلما ادَّعىٰ ابن تيمية علىٰ الإمام الرازي إثبات حوادث لا أول لها، ادَّعىٰ أيضًا أن الآمدي يقول بحوادث لا أول لها؛ يقول ابن تيمية عن الاعتراضات علىٰ امتناع حوادث لا أول لها: «قد ذكرها الرازي في المباحث المشرقية، وذكرها الآمدي أيضًا»[1]، ويقول ابن تيمية عن الذين منعوا امتناع حوادث لا أول لها إنهم هم «حذَّاق المتأخرين كالرازي وأبي الحسن الآمدي»[2].

وفيما يلي نقدم تحليلًا لهذه القضية للوقوف علىٰ مدىٰ دقة كلام ابن تيمية في نسبة القول بحوادث لا أول لها إلىٰ الآمدي.

أولًا: ينسب الإيجي إلىٰ الآمدي أنه يُجِّوز استناد القديم إلىٰ المختار، ولم يعترضه الجرجاني في الشرح، يقول الجرجاني شارحًا كلام الإيجي: «أما استناده - يعني القديم - إلىٰ المختار فجوَّزه الآمدي، وقال: سَبْقُ الايجاد قصدًا علىٰ وجود المعلول كسبق الإيجاد إيجابًا، فكما أن ذلك، أي سَبْق الإيجاد الإيجابي، سَبْق بالذات لا بالزمان، فيجوز مثله هاهنا بأن يكون الإيجاد القصدي مع وجود المقصود زمانًا ومتقدمًا عليه بالذات، ولا فرق بينهما»[3].

وقد وافق علىٰ نسبة هذا القول إلىٰ الآمدي الكلنبوي؛ حيث يقول: «نعم جوَّز الآمدي من المتكلمين استناد القديم إلىٰ الفاعل المختار، لكنه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية ٨/ ٢٧٤.

(٢) منهاج السنة، ابن تيمية ٢/ ٦١٥.

(٣) شرح المواقف، الجرجاني ٣/ ١٨٣.

غير مقبول عند المحققين»[1]، وهو نفس ما وافقه عليه المرجاني[2]، وينسب الجامي هذا المذهب أيضًا إلىٰ الصوفية، وفي هذا يقول: «وأما الصوفية فهم جوزوا استناد الأثر القديم إلىٰ الفاعل المختار، وجمعوا بين إثبات الاختيار، والقول بوجود الأثر القديم، فإنهم قالوا: أفاد الكشف الصريح أن الشيء إذا اقتضىٰ أمرًا لذاته، أي: لا بشرط زائد عليه، وهو المسمّىٰ غيرًا، وإن اشتمل علىٰ شرط أو شروط هي عين الذات كالنسب والإضافات، فلا يزال علىٰ ذلك الأمر، ويدوم له ما دامت ذاته» [3].

ولعلَّ هذا الكلام هو ما استند عليه ابن تيمية في نسبته القول بتجويز حوادث لا أول لها للآمدي؛ لأنه متىٰ جاز استناد الأزلي إلىٰ المختار جاز القول بأزلية الحادث، وعلىٰ هذا فإننا سوف نتحقق من نسبة هذا القول إلىٰ الآمدي بعد بيان أن هناك من اعترض علىٰ نسبة هذا الكلام إلىٰ الآمدي.

فقد اعترض التفتازاني علىٰ نسبة القول باستناد القديم إلىٰ المختار إلىٰ الآمدي، فقال: «وما نُقل في (المواقف) عن (الآمدي) أنه قال: سَبْق الإيجاد قصدًا كسَبْق الإيجاد إيجابًا، في جواز كونهما بالذات، دون الزمان، وفي جواز كون أثرهما قديمًا، فلا يوجد في كتاب (الأبكار) إلا ما قال علىٰ سبيل الاعتراض؛ من أنه لا يمتنع أن يكون وجود العالم أزليًا، مستندًا إلىٰ الواجب تعالىٰ، ويكونان معًا في الوجود، لا تقدم إلا بالذات، كما في حركة اليد والخاتم، وهو لا يشعر بابتنائه علىٰ كون الواجب مختارًا لا موجبًا[4]، ولذا مثل بحركة اليد والخاتم، واقتصر في الجواب علىٰ دفع السند قائلًا: لا نسلم استناد حركة

---

(١) حاشية الكلنبوي على شرح الدواني للعقائد، الكلنبوي ١/ ٧٤.

(٢) ينظر: حاشية المرجاني على شرح الدواني للعقائد، المرجاني 118/ 2.

(٣) الدرة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء المتقدمين، عبدالرحمن الجامي، ص٢٨.

(٤) هكذا كُتبت في المطبوع، وصوابها (بل موجبًا)؛ ليستقيم الكلام.

الخاتم إلىٰ حركة اليد، بل هما معلولان لأمر خارج»[١].

وقد اعترض الجلبي علىٰ السعد في حاشية شرح المواقف، فقال بعد أن ذكر كلام التفتازاني: «وفيه بحث؛ إذ لا وجه لجعل ما ذكره الآمدي اعتراضًا إلا إذا كان المراد تجويز استناد العالم علىٰ تقدير أزليته إلىٰ القادر المختار؛ فإنه لا نزاع في جواز استناده علىٰ ذلك التقدير إلىٰ الموجب، وجعل الاعتراض راجعًا إلىٰ قاعدة الاختيار يأباه سياق الكلام علىٰ أنها مبرهن عليها، فلا وجه للاقتصار في الجواب علىٰ منع السند حينئذ، والحق ما ذكره المصنف - يعني: نسبة الإيجي القول إلىٰ الآمدي - وفي الاقتصار المذكور إشارة إلىٰ قوة الاعتراض، ومن هاهنا قال المصنف: جوَّزه الآمدي، وأما التمثيل بحركة اليد والخاتم ففي مجرد أن تقدم العلة بالذات لا في الإيجاب»[٢].

ثانيًا: لقد اعترض الطوسي علىٰ الإمام الرازي في قوله إن الفلاسفة يسندون الفعل إلىٰ الإيجاب، زاعمًا أن الفلاسفة يقولون بِقَدم العالم واستناده إلىٰ المختار؛ يقول الطوسي: «لما كان المبدأ الأول عندهم أزليًّا تامًّا في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله أزليًّا - وذلك في علومهم الإلهية، ولم يذهبوا أيضًا إلىٰ أنه ليس بقادر مختار، بل ذهبوا إلىٰ أن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته، وأن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية»[٣].

---

(١) شرح المقاصد، التفتازاني ٢/ ١٠.

(٢) حاشية السيالكوتي والجلبي على شرح المواقف، الجلبي ٣/ ١٨٣.

(٣) شرح الإشارات مع المحاكمات، الطوسي ٣/ ٨٢. لا شكَّ أن الإمام الرازي -كما ذكرنا كلامه سابقًا- كان على دراية تامَّة بهذا الذي يريد الطوسي استدراكه عليه، لكنَّ الإمام الرازي كان أبعد أفقًا؛ إذ لم يقتنع بكون هذا النوع من الاختيار يليق بالذات الإلهيَّة؛ لأنَّه لا فرق بينه وبين الإيجاب، وهو ما سينبه عليه التفتازاني لاحقًا.

وهذا الكلام من الطوسي هو عين المذهب الذي نقلناه عن الآمدي، ورفضه التفتازاني؛ قال شارح «المواقف» مؤيدًا كلام الآمدي والطوسي في أن الفلاسفة يقولون بالاختيار: «ويؤيد كلام الآمدي ما نقله بعضهم من أن الحكماء متفقون على أنه تعالى فاعلٌ مختارٌ بمعنى إن شاء فعل، وإن شاء ترك، وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه، فمقدم شرطية الفعل واقع دائمًا، ومقدم شرطية الترك غير واقع دائمًا، ويدفعه ما قد قيل؛ من أنا نعلم بالضرورة أن القصد إلى إيجاد الموجود محالٌ، فلا بد أن يكون القصد مقارنًا لعدم الأثر، فيكون أثر المختار حادثًا قطعًا، وقد يقال: تقدُّم القصد على الإيجاد كتقدُّم الإيجاد على الوجود في أنهما بحسب الذات، فيجوز مقارنتهما للوجود زمانًا؛ لأن المحال هو القصد إلى إيجاد الموجود بوجود قبل، وبالجملة فالقصد إذا كان كافيًا في وجود المقصود كان معه، وإذا لم يكن كافيًا فيه فقد يتقدم عليه زمانًا كقصدنا إلى أفعالنا»[1].

وقد رد السيالكوتي كلام الجرجاني، فقال: «الواقع بالإرادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر إلى ذات الفاعل، فعلى ما ذكروه من لزوم مشيئة الفعل واستحالة عدمها ليس هناك حقيقة الإرادة والاختيار، بل مجرد اللفظ»[2].

والتفتازاني يردُّ كلام الطوسي، ويرى أن هذا الكلام إنما ذُكِرَ لدفع شناعة نفي القدرة والاختيار، يقول التفتازاني: «وأنت خبير بأن هذا احتراز عن شناعة نفي القدرة، والاختيار عن الصانع، وإلا فكونه عندهم موجبًا بالذات لا فاعلًا بالاختيار أشهر من أن يمنع»[3].

---

(١) شرح المواقف، الجرجاني ٣/ ١٨٤-١٨٥.

(٢) حاشية السيالكوتي والجلبي شرح المواقف، السيالكوتي ٨/ ٤٨.

(٣) شرح المقاصد، التفتازاني ٢/ ١٠ - ١١.

وعلىٰ نحو توجيه التفتازاني سلك مستجي زاده، فرأىٰ أن كلام الفلاسفة لا ينفي عنهم شبهة عدم الاختيار عن الله؛ يقول مستجي زاده بعد عرض كلام الطوسي: «هذا هو الذي ارتضاه أتباع الفلاسفة، ونقل عن نصيرهم، إلا أن كبراء الدين وعظماء اليقين يقولون بأن هذا التوجيه من طرفهم لا يروي الغليل، ولا يشفي العليل؛ لأن بقاء الإيجاب، مثل إحراق النار وإشراق الشمس علىٰ حاله في الحقيقة وإن ارتفع صورةً وظاهرًا، ونظيره ما قالوا من أنه تعالىٰ صانع العالم مع ادعائهم بقدمه وأزليته، وبكونه غير مسبوق بالعدم»(١).

وقد حاول البعض أن يبيِّن الراجح في هذا الخلاف، وتحقيق القول فيه أنَّ استناد القديم الممكن إلىٰ المختار بالاختيار الزَّائد علىٰ الذَّات محال؛ لأنَّ الاختيار الزَّائد علىٰ الذَّات لا يمكن أن يتوجَّه إلَّا إلىٰ إيجاد ما هو معدوم حين الاختيار، سواء كان الاختيار الزَّائد تامًّا، كاختيار الواجب عند المتكلِّمين، أو ناقصًا كاختيارنا، وذلك ضروريٌّ بحيث لا يقبل النِّزاع، والحكماء ينفون القصد عن الواجب؛ لأنَّهم يجعلون القصد بالاختيار الزَّائد علىٰ الذَّات، ويقولون: إنَّ القصد لا يمكن إلَّا إلىٰ شيءٍ هو راجح بالنَّظر إلىٰ الفاعل، فلو كان الواجب فاعلًا بالقصد لزم أن يكون مستكملًا بالغير؛ لأنَّ الفاعل بالقصد طالب بقصده إلىٰ الفعل لما هو أولىٰ بالنَّظر إليه، وهو محالٌ في حقِّه تعالىٰ، ولا ينفون عنه تعالىٰ الاختيار مطلقًا؛ لأنَّهم مصرِّحون بكونه تعالىٰ فاعلًا بالاختيار الذي هو عين ذاته، ويعبِّرون عنه بالرِّضاء لا بالقصد، فيقولون: إنَّه تعالىٰ فاعل بالرِّضاء، ولا يقولون إنَّه فاعل بالقصد، ويجعلون المختار أعمَّ منهما»(٢).

ولا شك أن هذا التحقيق وتحرير محل النزاع علىٰ هذا النحو يؤيد ما ذهب إليه التفتازاني، ويفسر لنا الخلاف حول كلام الآمدي، وأن الآمدي

(١) المسالك في الخلافيات بين المتكلمين والحكماء، مستجي زاده ص٥٤.

(٢) شوارق الإلهام شرح تجريد الكلام، عبد الرازق اللاهيجي ١/ ٥٥٣ - ٥٥٤.

يقصد بكلامه بيان مذهب الفلاسفة، فكلامه «مبنيٌّ علىٰ مذهب الحكماء، وإن تسامح في إطلاق القصد عليه، أو هو لم يوافقهم علىٰ ذلك الاصطلاح»[1].

وبهذا يظهر صحة نفي التفتازاني لكون هذا الكلام مذهبًا للآمدي، وعليه يصح لنا أن ننفي كلام جلبي بأن الرازي مُصرَّح بإسناد القديم إلىٰ المختار؛ يقول جلبي: «في المباحث المشرقية في الفصل التاسع والأربعين من الفن الخامس تصريح بجواز استناد القديم إلىٰ المختار وقد نقل مثله عن بطليموس»[2].

والنص الذي يقصده هو قول الرازي في «المباحث المشرقية»: «الفعل لما استمر زمانًا، واستمراره لاستمرار الداعية، علمنا أن الداعية ممكنة البقاء، وإذا كانت ممكنة البقاء فلتكن بممكنة البقاء أزلًا وأبدًا؛ لما ثبت أن الصحة لا تتخصص بوقت معين، وإذا أمكن استمرار الداعية الواحدة أزلًا وأبدًا، أمكن استمرار الفعل الاختياري أزلًا وأبدًا وعن هذا قال بطليموس: إن المختار إذا طلب الفعل الأفضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق»[3].

وبالإضافة إلىٰ ما سبق من أن كلام الرازي هو تبيين لمذهب الفلاسفة يمكننا أن نقرأه في إطار النقد؛ فكلام الرازي الذي نقله عن بطليموس، وهو: «لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق» إشارة إلىٰ أنه لا يكون حينئذٍ بالاختيار، بل بالإيجاب كالفعل الطبيعي، وعلىٰ هذا فكلام الرازي يكون كلامًا واحدًا، وهو عدم استناد القديم إلىٰ المختار.

ثالثًا: بعد هذا التحرير للمسائل يتبين لنا واضحًا أن كلًّا من الإمام الرازي والإمام الآمدي لا يُجوِّزان استناد القديم إلىٰ المختار، ولما كان ثابتًا

---

(١) المرجع السابق ١/ ٥٥٤.

(٢) حاشية السيالكوتي والجلبي على شرح المواقف، الجلبي ٣/ ١٨٣.

(٣)() المباحث المشرقيَّة، الرازي ١/ ٦٢٦.

عندهم أن الله تعالىٰ فاعلٌ مختار فلابد أن يكون الحادث غير أزلي، وينتفي القول بحوادث لا أول لها؛ يقول الرازي: «ثبت أن الأزل منافٍ لحدوث العالم، ولكن إذا كان العالم محدثًا كان حدوثه مختصًّا بوقتٍ معينٍ، ولو كان حادثًا قبل أن حدث بتقدير عشرة أيامٍ لم يصر بهذا القدر أزليًّا، وإذا كان كذلك فلا وقت يفرض حدوثه فيه، إلا وكان المانع - وهو الأزل - زائلًا قبل ذلك الوقت، وإذا كان المانع زائلًا قبل ذلك الوقت، وكانت العلة الموجبة حاصلة قبل ذلك، لزم حدوثه قبل أن حدث، وذلك محالٌ، فوجب القول بأنه تعالىٰ فاعلٌ بالاختيار، لا أنه موجبٌ بالذات»[1].

ويقول الآمدي: «الكائنات كلها إنما هي مستندةٌ إلىٰ فعل فاعلٍ مختار تام القدرة»[2]، ولعل الآمدي في تأكيده بقوله: «تامّ القدرة» إنما هو إيماء منه إلىٰ نفي القدرة بالمعنىٰ الفلسفي الذي سبق شرحه من كلام الإيجي وغيره؛ إذ القول بأن مشيئة الفعل لازمة لذاته لا تجعله تامَّ القدرة علىٰ فرض التسليم بأن هذا المفهوم يُطلق عليه قدرة.

تعقيب:

إذا ثبت انتفاء القول بحوادث لا أول لها عن أئمة الأشاعرة - الإمامينْ الرازي والإيجي - فإن الدافع لابن تيمية لمحاولة إلصاق هذا القول بهما يرجع - في تصورنا - إلىٰ أمرين:

الأمر الأول: وقد سبق لنا ذكره، وهو أن ابن تيمية ألَّا لا يكون منفردًا بهذه المقولة، فرأىٰ أن نسبتها إلىٰ هذين الإمامين يقوي موقفه، ولسنا نزعم أن ابن تيمية فعل هذا متعمدًا للكذب عليهما، بل استروح إلىٰ ما وجده من

(١) الأربعين في أصول الدين، الرازي ١/ ١٨٤.

(٢) أبكار الأفكار، الآمدي ٤/ ٣٧٣.

كلامٍ متشابهٍ في كتبهما، ولم يكلف نفسه عناء التدقيق والتفتيش بدافعٍ نفسي كما أسلفنا، وهو في ذلك يختلف عمَّن تلاقىٰ موقفه معه في هذه القضية من أئمة المذهب الأشعري؛ إذ لعل الحامل لأئمة المذهب هو الابتعاد بالمذهب عن هذا المتشابه وجعله مذهبًا خاصًّا، ولقد كان الأولىٰ أن يكون صنيعهم مثل صنيع الإمام التفتازاني الذي رد متشابه العبارات إلىٰ محكمها، وأجاد في نفي هذه التهمة عن هذين الإمامَيْن.

الأمر الثاني: أن ابن تيمية يريد بهذا الكلام إبراز أن أئمة المذهب الأشعري متناقضون، بل ويميلون لمذاهب الفلاسفة، وأنه لا يمكن الوثوق بمذهبِهم الكلامي ولا الاعتماد عليه أصلًا؛ يقول ابن تيمية مفصحًا عن هذا الغرض: «ولهذا أرَيْتُ من يغتر بكلام هؤلاء من طلبة العلم حقيقة أمرهم، وأن هذا التقرير الذي وافقوا فيه شيوخهم المتكلمين من المعتزلة والأشعرية هم بعينهم قد قدحوا فيه في موضع آخر قدحًا لم يجيبوا عنه، فلا يظن الظانُّ أن ما ذكروه مما ينصر دين الإسلام، بل هذا مما يقوي معرفة المسلمين بذم الكلام الذي ذمَّه السلف والأئمة وأنه جهلٌ لا علم»(١).

وهكذا فإن ابن تيمية يريد نزع الثقة عن المذهب الأشعري، بل ويذهب إلىٰ أبعد من ذلك؛ إذ يرفض أن يكون ما كتبه أعلام المذهب دفاعًا عن الإسلام.

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية ٨/ ٢٧٤.

المطلب الرابع
موقف أهل السُّنة من قول ابن تيمية بحوادث لا أول لها

لم تتوحَّد كلمة أهل السُّنة في حكمهم على ابن تيمية في قوله بحوادث لا أول لها، وجاءت أقوالهم على النحو التالي:

القول الأول: يرى تضليل ابن تيمية بسبب هذه المقالة؛ يقول الوزاني: «وقد ألَّف تلميذ ابنُ تيمية ابن القيِّم كتابًا في الجواب عن تلك المسائل التي نُسبت إليه، لكن أكثر العلماء على تضليلهما معًا»[1].

القول الثاني: يذهب إلى تكفير ابن تيمية بسبب هذه المقالة؛ يقول الحصني بعد حكاية كلام ابن تيمية: «وليس وراء ذلك زيغٌ وكفرٌ؛ فإن الدين ما قاله عز وجل، وقاله رسوله ﷺ»[2].

والراجح عدم القول بتكفير ابن تيمية في هذه المسألة؛ لأن مآخذ التكفير التي نص عليها علماء المذهب ترجع إلى مأخذين:

المأخذ الأول: هو الجهل بالله، والتكذيب الذي هو الجحد والإنكار، وقد ذكرهما الباقلاني، حيث يقول: «إن قال قائل: وما الكفر عندكم؟ قيل له: هو ضد الإيمان وهو الجهل بالله عز وجل، والتكذيب به السَّاتر لقلب الإنسان عن العلم به فهو كالمغطي للقلب عن معرفة الحق، ... وقد يكون الكفر بمعنى التَّكذيب والجحد والإنكار، ومنه قولهم: كَفَرَني حقِّي، أي: جَحَدَني، وليس في المعاصي كفرٌ غير ما

(١) النشر الطيب، الوزاني ١/ ٢٤٧.

(٢) دَفْع شُبَه مَنْ شَبَّه وتمَرّد، تقي الدين الحصني، ص٩٢.

ذكرناه، وإن جاز أن يسمىٰ أحيانا ما جُعِلَ عَلَمًا علىٰ الكفر كفرًا، نحو: عبادة الأفلاك والنيران واستحلال المحرمات وقتل الأنبياء، وما جرىٰ مجرىٰ ذلك ممَّا ورد به التَّوقيف وصحَّ الإجماع علىٰ أنه لا يقع إلَّا من كافر بالله مكذب له وجاحد له»(١).

وهما نفس الأمريْن اللذيْن يحكيهما عبد القاهر البغدادي عن مذهب أبي الحسن الأشعري، فيقول: «قال أبو الحسن الأشعري: إن الإيمان هو التصديق لله ولرسله عليهم السلام في أخبارهم، ولا يكون هذا التصديق صحيحًا إلا بمعرفته، والكفر عنده هو التكذيب»(٢).

المأخذ الثاني: هو أن القول ربما لا يكون جهلًا بالله، ولا تكذيبًا له، ولكن يلزمه الجهل بالله أو التكذيب له.

وقد شرح علاء الدين البخاري هذا الأمر، وفرَّق بين المذهب، وما هو لازم للمذهب، فقال عن المذهب: «المذهب إنما يطلق علىٰ ظن المجتهد بحكم دل عليه الأمارة، وهي التي يلزم من العلم بها الظن بوجود المدلول، لا علىٰ قطعه بحكمٍ ثابتٍ بدليل قطعي عقليٍ أو نقلي»(٣).

وقال عن لازم المذهب: «وأما لازم المذهب فهو: الحكم المظنون في صورةٍ ناشئًا عن الأمارة التي جعلها المجتهد دليلًا علىٰ مثل ذلك الحكم في صورة أخرىٰ جائز الانفكاك عن هذه الأمارة في غير هذه الصورة؛ لفقد شرطٍ أو وجود مانعٍ»(٤).

ونحن بعد عرضنا لهذه المآخذ نرىٰ أن ابن تيمية لم يجهل بالله أو يكذب به صراحةً، ولكن يلزمه ـ بعد قوله بحوادث لا أول لها - أمران في غاية الشناعة:

---

(١) تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، الباقلاني، ص٣٩٢-٣٩٤ باختصارٍ يسير.

(٢) أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، ص٢٤٨.

(٣) ملجمة المجسمة، علاء الدين البخاري، ص٥٩.

(٤) المرجع السابق، ص٥٩.

الأمر الأول: يلزمه انسداد باب إثبات الصانع علىٰ ما ذكره الإمام الرازي، حيث يقول عن الفلاسفة: «إنهم يجوزون حادثًا قبل حادث لا إلىٰ أول، فلو جوزوا استناد الممكن إلىٰ موجودٍ سابق عليه لانسد عليهم باب إثبات واجب الوجود؛ لاحتمال أن يقال: إن كل ممكنٍ مستندٌ في وجوده إلىٰ ممكنٍ آخر سابقٍ عليه لا إلىٰ أول من غير أن تكون هناك حاجة إلىٰ موجودٍ واجب الوجود»[1]، ويقول الرازي: «واعلم أنَّ غرض الشَّيخ من إيراد هذه المسألة في أوَّل هذا النَّمط هو أنَّ الغرض الكلَّىٰ من هذا النَّمط بيان أنَّ العالم أزليٌّ، دائم الوجود بدوام الباري تعالىٰ. والسؤال المشهور عليه أن يقال: لو كان أزليًّا لاستغنىٰ عن الفاعل والصَّانع لاستحالة احتياج الأزليِّ إلىٰ الفاعل والصَّانع»[2].

ومن العجيب أن ابن تيمية - مع قوله بإثبات حوادث لا أول لها - يلزم الفلاسفة بأن قولهم يوجب انسداد باب إثبات الصانع؛ يقول ابن تيمية: «والموجب بالذَّات المستلزم لمعلوله لا يحدث عنه شيء، فيلزم ألا يكون للحوادث فاعلٌ بحال، وهم يجوِّزون حوادث لا تتناهىٰ كما يوافقهم عليه جمهور أهل الحديث والسُّنَّة»[3].

الأمر الثاني: قِدَم المفعول الذي يؤول إلىٰ نفي الاختيار عن الباري، «فمن قال بقَدِم شيء من العالم لزمه نفي الاختيار، لا سيما إذا كان مقصود هذا القائل بلزوم الفعل للرب، و بقَدِم فرد من العالم: الردَّ علىٰ الأشعري، وعلىٰ من يقول: كان الله ولا شيء ثمَّ خلق الشيء، كالإمام أحمد وسائر المسلمين»[4].

---

(١) نهاية العقول، الرازي ١/ ٤٤٥.

(٢) شرح الإشارات، الرازي ١/ ٢٢٠.

(٣) منهاج السنة، ابن تيمية ١/ ٤٤٢.

(٤) ملجمة المجسمة، علاء الدين البخاري، ص٥٩.

وقد حكىٰ الرازي اتفاق المتكلمين والفلاسفة علىٰ امتناع استناد القديم إلىٰ المختار؛ فهو يقول بعد تقرير مذهب المتكلمين والفلاسفة: «ظهر حصول الاتِّفاق علىٰ أنَّ كون الشيء أزليًّا ينافي افتقاره إلىٰ القادر المختار»(١)، وهو ما يؤيده فيه البيضاوي حيث يقول: «القدم ينافي تأثير المختار، لأنه مسبوقٌ بالقصد المقارن لعدم الأثر؛ فإن القصد إلىٰ إيجاد الموجود محال، والحكماء إنما أسندوا العالم مع انعقاد قدمه إلىٰ الصانع؛ لاعتقادهم أنه موجب بالذات»(٢).

وهذان الإلزامان بعينهما واردان علىٰ مذهب الفلاسفة، وقد اطلع ابن تيميَّة علىٰ إلزام الأشاعرة للفلاسفة بهذين الإلزاميْن، ولكن لعله قد اعتمد في ذلك علىٰ أنه يفرِّق بين مذهبه ومذهب الفلاسفة بفرقيْن:

الفرق الأول: أنه يرىٰ أن مشيئة التَّرك متحققة لله تعالىٰ، فالله تعالىٰ إن شاء التَّرك تَرَك، يقول ابن تيمية: «نحن نعلم أنَّ القادر المختار إذا أراد الفعل إرادةً جازمةً، وهو قادر عليه قدرةً تامَّةً لزم وجود الفعل، وصار واجبًا بغيره لا بنفسه، كما قال المسلمون: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وما شاء سبحانه فهو قادرٌ عليه، فإذا شاء شيئًا حصل مرادًا له، وهو مقدورٌ عليه، فيلزم وجوده، وما لم يشأ لم يكن، فإنَّه ما لم يرده، وإن كان قادرًا عليه لم يحصل المقتضىٰ التَّامُّ لوجوده، فلا يجوز وجوده»(٣)، ويشرح ذلك في موضع آخر فيقول: «هو قادر علىٰ الفعل والتَّرك علىٰ سبيل البدل أو علىٰ سبيل الجمع، والثَّاني باطل فإنَّه في حال كونه فاعلًا لا يقدر أن يكون تاركًا مع كونه فاعلًا، وكذلك حال كونه تاركًا لا يقدر علىٰ كونه فاعلًا مع كونه تاركًا، فإنَّ

---

(١) شرح الإشارات، الرازي ١/ ٢٢٠. وينظر: كلام الرازي في هذه المسألة، المحصل، ص٢١١.

(٢) طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، البيضاوي، ص٥٢.

(٣) منهاج السنة، ابن تيمية ١/ ١٦٣.

الفعل والتَّرك ضدَّان، واجتماعهما ممتنعٌ، والقدرة لا تكون علىٰ ممتنعٍ؛ فعلم أنَّ قولنا: قادرٌ علىٰ الفعل والتَّرك، أي يقدر أن يفعل في حال عدم التّرك، ويقدر أن يترك في حال عدم الفعل»[1]، ولا شك أن الفلاسفة لا يقولون بكون الترك مقدورًا لله تعالىٰ، بل هو عندهم لا يقدر علىٰ الترك؛ لأنَّ مشيئة الفعل من لوازم ذاته.

الفرق الثاني: يرىٰ ابن تيمية أن الفلاسفة لا يؤمنون بوجود صفة القدرة للذات الإلهية، بل يرون أن قدرة الله بذاته، وأما ابن تيمية فيثبت لله قدرةً زائدةً علىٰ ذاته، يقول ابن تيمية: «والرَّبُّ تعالىٰ قادرٌ مختارٌ يفعل بمشيئته لا مكره له، وليس هو موجبًا بذاته بمعنىٰ: أنَّه علَّة أزليَّة مستلزمة للفعل، ولا بمعنىٰ أنَّه يوجب بذاتٍ لا مشيئة لها ولا قدرة، بل هو يوجب بمشيئته وقدرته ما شاء وجوده، وهذا هو القادر المختار، فهو قادرٌ مختارٌ يوجب بمشيئته ما شاء وجوده»[2].

ومع اعترافنا بهذه الفروق بين ابن تيمية والفلاسفة، فإن ذلك لا يغني عنه شيئًا؛ فمن المعلوم أن إثبات القدرة راجع للخلاف في إثبات الصفات وعدم إثباتها، وهو لا يتعلق به غرضٌ كبيرٌ فيما نحن بصدده.

وأما الفرق الأول، وهو مشيئة التَّرك، فهو ينفي عن الله أن يكون علةً طبيعيةً فاقدةً للاختيار، لكن قوله: «مع القدرة التَّامَّة والإرادة الجازمة يمتنع عدم الفعل، ولا يتصوَّر عدم الفعل إلَّا لعدم كمال القدرة، أو لعدم كمال الإرادة، وهذا أمرٌ يجده الإنسان من نفسه، وهو معروفٌ بالأدلَّة اليقينيَّة، فإنَّ فعل المختار لا يتوقَّف إلَّا علىٰ قدرته وإرادته؛ فإنَّه قد يكون قادرًا، ولا يريد الفعل، فلا يفعله، وقد يكون مريدًا للفعل لكنَّه عاجزٌ عنه، فلا يفعله، أمَّا مع كمال قدرته وإرادته فلا يتوقَّف الفعل علىٰ شيءٍ غير ذلك، والقدرة التَّامَّة

(١) المرجع السابق ٣/ ٢٥٢.

(٢) المرجع السابق ١/ ١٦٣ - ١٦٤.

والإرادة الجازمة هي المرجِّح التَّامّ للفعل الممكن، فمع وجودهما يجب وجود ذلك الفعل»[1].

فهو لا يتصور عدم الفعل إلا لعدم كمال القدرة، أو عدم كمال الإرادة، أما مع كمال القدرة وكمال الإرادة فالفعل يكون واجبًا، وإذا قيل بأن مشيئة الفعل له دائمةٌ ولازمةٌ يؤدي ذلك حتمًا إلىٰ دوام مفعوله، ودوام المفعول يؤدي إلىٰ لزوم القدم الذي يعني عدم سبقه بالعدم ممَّا يؤدي إلىٰ العجز عنه؛ لكونه ملزومًا محتمًا لا قدرة له عليه، أو عدم افتقار ذلك القديم إلىٰ فاعلٍ أصلًا، فينسد باب إثبات الصانع، وهو ما لا يقره ابن تيمية.

وهذا النقد قد استشعره ابن تيمية نفسه، فقال: «وإذا قال القائل: هذا يقتضي أن يكون الفعل واجبًا لا ممكنًا، فإن أراد به أنَّه يصير واجبًا بغيره بعد كونه ممكنًا في نفسه، فهذا حقٌّ كما أنَّه يصير موجودًا بعد أن كان معدومًا، وفي حال وجوده يمتنع أن يكون معدومًا»[2]، وما يعدُّه ابن تيمية حقًّا هو عين الباطل الذي يفر هو منه؛ لأنَّ كلامه هو بعينه كلام الفلاسفة الذين يرون قدم العالم، وكونه واجبًا بغيره.

وأما محاولته للتفرقة بأنه لا يقر بوجود فعل معينٍ قديمٍ، بل كل فعلٍ عنده فهو حادثٌ مسبوقٌ بالعدم كما يقول: «وليس شيءٌ من الفعل والمفعول إلَّا حادثًا معيَّنًا؛ إذ كلَّ فعلٍ معيَّنٍ يجب أن يكون مسبوقًا بعدمه، وإلَّا فالفاعل إن قدر موجبًا بذاته لزمه مفعوله ولم يحدث عنه شيءٌ هو مكابرةٌ للحسِّ وإن قدّر غير موجبٍ بذاته لم يقارنه شيءٌ من المفعولات -وإن كان دائم الفعل- إذ كان نوع الفعل من لوازم ذاته»[3]، فهذا متناقض مع قوله بأن الفعل مع

(١) منهاج السنة، ابن تيمية ١/ ١٦٣.

(٢) المرجع السابق ٣/ ٣٥٣.

(٣) منهاج السنة، ابن تيمية ١/ ٤٤٣.

القدرة التامة يجب وجوده، لا سيَّما إذا كانت القدرة قديمةً والمشيئة قديمةً، بالإضافة إلىٰ هذا التناقض فإن أول كلامه يناقض آخره إذ كيف يكون دائم الفعل ويكون الفعل حادثًا مسبوقًا بالعدم؟، ودوام الفعل يقتضي وجوده في الأزل، وكونه حادثًا يقتضي عدمه في الأزل، فهل الجمع بين هذين إلا الجمع بين المتناقضيْن؟!.

وعلىٰ الرغم من إلزامنا له بهذا الكلام الشنيع فإننا ربما نستروح له بأمريْن مهميْن:

الأول: أنه لم يلتزم بنفي الاختيار عن الباري تعالىٰ، بل يرىٰ أن الباري فاعلٌ مختارٌ؛ يقول ابن تيمية: «والجمهور من أهل السُّنَّة وغيرهم المثبتين للقدر والصِّفات، يقولون: إنَّه فاعل بالاختيار، وإذا شاء شيئًا كان، وإرادته وقدرته من لوازم ذاته، سواء قالوا بإرادة واحدة قديمة، أو بإرادات متعاقبة، أو بإرادات قديمة تستوجب حدوث إرادات أخر، فعلىٰ كلِّ قول من هذه الأقوال الثلاثة يجب عندهم وجود مراده»[1].

بل ويحاول ابن تيمية جعل الخلاف حول المسألة خلافًا لفظيًّا، فيقول: «وإذا فسِّر الإيجاب بالذَّات بهذا المعنىٰ كان النّزاع لفظيًّا، فالدَّليل الذي ذكرناه يمكن تصوُّره بلفظ الموجب بالذَّات، ولفظ العلَّة والمعلول، ولفظ المؤثِّر والأثر، ولفظ الفاعل المختار، وهو بجميع هذه العبارات يبيِّن امتناع قَدِم شيء من العالم، ووجوب حدوث كلِّ ما سوىٰ اللّه»[2].

ولا شك أنه ما لم يلتزم صاحب المذهب بلازم مذهبه فإنه لا يعدُّ مذهبًا له؛ يقول الرازي: «ليس ما صار لازمًا وجب أن يلتزمه صاحب المذهب»[3].

---

(١) المرجع السابق ١/ ٤٠٦.
(٢) المرجع السابق ١/ ٤٠٦.
(٣) نهاية العقول، الرازي ١/ ٤١٩.

الثاني: أن ابن تيمية في أبحاثه مع الرازي يرى أن الرازي لم يكن يعمد إلى قصد الباطل، وإنما كان يقول ذلك بحسب اجتهاده، فيقول: «ليس هذا تعمُّدًا منه لنصر الباطل، بل يقول بحسب ما توافقه الأدلَّة العقليَّة في نظره وبحثه؛ فإذا وجد في المعقول بحسب نظره ما يقدح به في كلام الفلاسفة قدح به؛ فإنَّ من شأنه البحث المطلق بحسب ما يظهر له، فهو يقدح في كلام هؤلاء بما يظهر له أنَّه قادح فيه من كلام هؤلاء، وكذلك يصنع بالآخرين. ومن النَّاس من يسيء به الظَّنَّ، وهو أنَّه يتعمَّد الكلام الباطل؛ وليس كذلك بل تكلَّم بحسب مبلغه من العلم والنَّظر والبحث في كلِّ مقام بما يظهر له»(١).

ونظرًا إلى هذا المأخذ لم يقل ابن تيمية بكفر الأشاعرة، فهو يقول: «ولو كفر هؤلاء لزم تكفير كثير من الشَّافعيَّة، والمالكيَّة، والحنفيَّة، والحنبليَّة، والأشعريَّة، وأهل الحديث، والتَّفسير، والصَّوفيَّة الذين ليسوا كفَّارًا باتِّفاق المسلمين»(٢).

بل ويرى أن الأشاعرة في أبحاثهم في الأصول والفروع مجتهدون مأجورون، يقول ابن تيمية: «ولم يقل أحد من السلف والصحابة والتابعين إن المجتهد الذي استفرغ وُسْعَه في طلب الحق يأثم لا في الأصول ولا في الفروع»(٣).

---

(١) مجموع الفتاوي ابن تيمية ٥/ ٥٦١- ٥٦٢.

(٢) المرجع السابق ٣٥/ ١٠٣، وهذا ما نجده عند محققي المتأخرين من الحنابلة، يقول الشيخ مرعي: «كل واحد يدعي أن الحق بيده، ويقيم الدليل عليه...، ولا نكفر أحدًا من أهل الفرق بما ذهب إليه واعتقده، خصوصًا مع قيام الشبهة والدليل عنده، فإن الإيمان المعتبر في الشرع هو: تصديق القلب الجازم بما علم ضرورةً مجيء الرسول به من عند الله تفصيلًا، فيما علم تفصيلًا: كالتوحيد والنبوة، وإجمالًا فيما علم إجمالًا: كالأنبياء السالفة، والصفات القديمة التي نطق بها القرآن، وهذا هو الحق، فلا نكفر بقية الفرق، خلافًا لمن زعم من المتكلمين أن الإيمان هو: العلم بالله وصفاته على سبيل الكمال والتمام، فبهذا لا جرم أقدم كل طائفة على تكفير من عداه من الطوائف، ، لكن لا بأس بالقول بتكفير بعض الغلاة من أهل البدع». أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمتشابهات، مرعي الحنبلي، ص٦٩.

(٣) مجموع الفتاوي ابن تيمية ١٣/ ١٢٥.

وبهذا يتبين أن ابن تيمية لم يكن يحادُّ الله ورسوله، بل صدر فيما صدر عنه بحسب ما أدته إليه الأدلة العقلية، والمآخذ الشرعية التي ظنها منتجة لمطلوبه[1]، وإذا كان ابن تيمية قد التمس العذر بهذا النحو للإمام الرازي فيما رآه ابن تيمية مخالفًا له، وابتعد بنفسه عن تكفير الأشاعرة على النحو الذي سبق، فلا شك أننا أولى به منه، فنحن لا نكفِّر أحدًا من أهل القبلة، وهذا ما قرره إمامنا الأشعري فيما نقله عنه ابن عساكر؛ أنه قال في آخر حياته: أشهد أني لا أكفِّر أحدًا من أهل هذه القبلة؛ لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد وإنما هذا كله اختلاف العبارات[2]، وعلى هذا سار أهل السنة من بعده.

من خلال ما سبق تبين لنا ما يلي:

أن ابن تيمية لم يكن محقًّا في دعوى ثبوت حوادث لا أول لها عند الإمام الرازي، والآمدي، وأن ابن تيمية يريد من ذلك نزع موافقة السلف عن الأشاعرة.

---

(١) لا يقال: إن هذا الأمر في غاية الوضوح والجلاء، فكيف يخالِف فيه ابن تيمية؟، وإن خالف فلا يقبل منه الخلاف في مثل هذا الأمر؟ والجواب: إن هذا مع وضوحه ربما يكتنفه خفاء، فالبديهيات التي هي أجلى الأمور يكتنفها الخفاء، يقول الرازي: «العلوم الضرورية متفاوتة في الجلاء، كما أن العلوم النظرية متفاوتة في الخفاء، وكما أن التفاوت في النظريات لا يخرجها عن أن تكون نظرية، فكذلك التفاوت في الضروريات لا يخرجها عن أن تكون ضرورية»، نهاية العقول، الرازي ١/ ٤١٦. ولهذا قال الآمدي: «ولا يبعد أن يكون الحكم على الشيء من غير واسطة غير بيِّن، وعلى ما هو لازم بيّن لذلك الشيء بينًا، ويكون ما ليس بينًا لازمًا عن البين» أبكار الأفكار، الآمدي ٣/ ٣٥. ويقول التفتازاني عن البدهيات: «وقد يقع فيها اختلافات، ونَعْرِض شُبهٌ يفتقر في حلها إلى أنظار دقيقة، والنظريات فرع الضروريات، ففسادها فسادها؛ ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء». قال الكوراني في الحاشية: «والاختلاف في البدهي؛ لعدم الإلف، أو لخفاء التصور» للوقوف على كلام التفتازاني والكوراني ينظر: حاشية الملا إلياس الكوراني على شرح التفتازاني للعقائد النسفية، ص١٢٥.

(٢) ينظر: تبيين كذب المفتري، ابن عساكر، ص١٤٩.

أن ابـن تيميـة قـد لاقـىٰ مذهبـه بعـض الترحيـب في أوسـاط المتَّبعيـن لـه، وذلـك علىٰ الرغـم مـن كونـه قـد خالـف السـلف، وانفـرد بمقولتـه بيـن الحنابلـة.

استمرار الدعـاوىٰ علـىٰ علمـاء الأشـاعرة؛ للصـق تهمـة القـول بحـوادث لا أول لهـا ببعـض علمائهـم، وذلـك راجـع لنفـي تفـرد ابـن تيميـة بهـذه المقولـة.

المبحث الثاني
دعوى ابن تيمية إنكار متأخري الأشاعرة رؤية الله تعالى

تمهيد:

رؤية الله تعالىٰ من القضايا العقدية التي شغلت الفكر الكلامي الإسلامي بحثًا ودراسة، وذلك من حيث وقوعها أو عدم وقوعها، وتفسيرها، والاستدلال عليها.

والمتتبع لتراث أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية يجدهم -بكل وضوح- يثبتون رؤية الله تعالىٰ في الآخرة؛ يقول الإمام الأشعري: «فلما لم يكن في إثبات الرؤية شيء مما لا يجوز علىٰ الباري لم تكن الرؤية مستحيلة، وإذا لم تكن مستحيلة كانت جائزة علىٰ الله»[(١)]، ويقول الإمام الماتريدي: «رؤية الرب عز وجل عندنا لازم وحق من غير إدراك ولا تفسير»[(٢)]، ويقول الباقلاني: «اعلم أن أهل السنة والجماعة قد جوَّزوا الرؤية علىٰ الله - تعالىٰ- شرعًا وعقلاً بلا خلاف بينهم علىٰ الجملة»[(٣)].

واستدل أهل السنة علىٰ الرؤية بأدلة عقلية وبظواهر النصوص الدالَّة علىٰ وقوعها، مع اختلاف فيما بينهم حول الاستدلال عليها: هل بالدليل السمعي فقط أو بالسمع والعقل معًا، يقول الإيجي: «وقد استدل عليه - أي

(١) اللُّمع، الأشعري، ص٦٢.

(٢) التوحيد، الماتريدي، ص٧٧.

(٣) الإنصاف، الباقلاني، ص١٧٠.

رؤيته سبحانه- بالنقل والعقل»[1]، ويقول السعد التفتازاني: «وقد استدل أهل الحق على إمكان الرؤية بوجهين: عقلي وسمعي»[2].

وعلى الرغم من وضوح وقوع الرؤية عند أهل السنة فإن ابن تيمية يقرر أن بعض المتأخرين من الأشاعرة نفاها، وينسب ذلك إلى الغزالي والرازي، فما حقيقة ذلك؟ وهل فعلًا خالف بعض المتأخرين من الأشاعرة القول بوقوع الرؤية وأوّلوها ووافقوا المعتزلة؟ هذا ما ستتعرض له في المطالب الآتية.

---

(١) المواقف، الإيجي، ص٣٠٠.

(٢) شرح العقائد النسفية، التفتازاني، ص٩١.

المطلب الأول
تقرير ابن تيمية لموقف متأخري الأشاعرة في رؤيته تعالى

من خلال استقراء ما كتبه ابن تيمية حول موقف متأخري الأشاعرة من رؤيته -تعالىٰ- يتبين بجلاء إثباته إنكارهم للرؤية وموافقتهم المعتزلة، ونلاحظ أن هذه النصوص جاءت في سياق حديثه عن رؤية الله -تعالىٰ- أو في موقف الأشاعرة من الجهة في حقه -سبحانه-، ونستعرض هذه النصوص فيما يلي:

أولًا: ادعاؤه أن التناقضات حول موقف الأشاعرة من الجهة كانت دافعًا للمتأخرين إلىٰ نفيها

يحاول ابن تيمية -قبل الحديث عن موقف متأخري الأشاعرة من الرؤية- التأكيد علىٰ مخالفة الأشاعرة ما اتفق عليه العقلاء فيما يمكن رؤيته، وفي هذا يقول: «من المعلوم أن رؤية ما لا يكون داخل العالم ولا خارجه ممتنع في بداية العقول وهذا، مما اتفق عليه عامة عقلاء بني آدم من السلف والأئمة وأهل الحديث والفقه والتصوف وجماهير أهل الكلام المثبتة والنافية والفلاسفة، وإنما خالف فيه فريق من أصحاب الأشعري ومن وافقهم من الفقهاء...»(١).

وفي هذا النص يحاول ابن تيمية إثبات مخالفة السادة الأشاعرة ما اتفق عليه العقلاء -علىٰ حد قوله- من امتناع رؤية ما لا يكون داخل العالم ولا خارجه،

(١) تلبيس الجهمية، ابن تيمية ٢/ ٤٣٣.

وهذا ما يقوله الأشاعرة في حقه -سبحانه- عند السؤال عن الجهة، وهو أنه -سبحانه- لا داخل العالم ولا خارجه[1]، وهو هنا يلزمهم بنفي رؤية الله سبحانه.

وما دام -سبحانه- لا داخل العالم ولا خارجه، وهو ما لا يمكن رؤيته عند العقلاء، فماذا قال الأشاعرة؟

يقول ابن تيمية: «إنه سبحانه يُرىٰ -أي عند الأشاعرة ومن وافقهم- لا في جهة، ويلتزمون ما اتفق أهل العقول علىٰ أنه من الممتنع في بداية العقول، بل يقولون إن المعلوم ببداية العقول أنه لا يُرَىٰ إلا ما هو متحيز أو قائم بمتحيز، ومن ادَّعىٰ رؤية ما ليس بمتحيز ولا قائمًا بمتحيز فقد خرج عن ضرورات العقول باتفاق عقلاء بني آدم من جميع الطوائف، إلا هذا الفريق الذي اتفق الناس علىٰ تناقضهم»[2].

ويؤكد ابن تيمية أن كلام الأشاعرة في رؤية موجود لا في جهة مخالف للعقول، وأنهم بذلك القول وافقوا الطوائف المخالفة، وذلك في قوله: «فإن موافقيهم من الجهمية الفلاسفة والمعتزلة ونحوهم علىٰ إمكان وجود موجود ليس بمتحيز ولا حالٍّ فيه، وعلىٰ إمكان معرفة ذلك بالعقل وإن كانوا عند جمهور العقلاء مخالفين لضرورة العقل فإنهم لا يوافقونهم علىٰ أن من كان كذلك فإنه يُرَىٰ، بل هؤلاء يوافقون جمهور العقلاء في أن ما لا يكون متحيزًا ولا حالاً في متحيز لا يمكن رؤيته»[3].

ويقول: «وفي قولكم إنه يُرَىٰ بلا مواجهة ولا مُدابَرة، ولا يتوجه إليه الرائي بجهة من جهاته، فهذا أيضًا مما انفردتم به عن العقلاء وكابرتم به الحس والعقل»[4].

(١) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص٣٧، غاية المرام في علم الكلام، الآمدي، ص٢٠٠.

(٢) تلبيس الجهمية، ابن تيمية ٢/ ٤٣٣ - ٤٣٤.

(٣) المرجع السابق ٢/ ٤٣٤.

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيمية ٦/ ٤١.

ثانيًا: ادعاؤه استدراك بعض متأخري الأشاعرة موقفهم من الرؤية منعًا من الوقوع في التناقض والانتهاء إلىٰ نفي الرؤية

بعد أن استعرض ابن تيمية مدىٰ اختلاف كلام الأشاعرة في الرؤية عن مدارك العقول -علىٰ حد قوله- بيَّن أنه نتيجة ذلك تغير موقف الأشاعرة عند بعض المتأخرين تجنبًا لوقوعهم في تلك المغالطات -علىٰ حد قوله- وفي هذا يقول: «إن أئمة أصحاب الأشعري المتأخرين - كأبي حامد وابن الخطيب، أي الرازي، وغيرهما - لما تأملوا ذلك عادوا في الرؤية إلىٰ قول المعتزلة أو قريب منه، وفسروها بزيادة العلم كما يفسرها بذلك الجهمية والمعتزلة وغيرهم، وهذا في الحقيقة تعطيل للرؤية الثابتة بالنصوص والإجماع، والمعلوم جوازها بدلائل المعقول بل المعلوم بدلائل العقول امتناع وجود موجود قائم بنفسه لا يمكن تعلقها به»(١).

كما استعرض ابن تيمية كلام ابن فُورَك في نفي الجهة والجِسْمِية وردَّه علىٰ الكرامية، وعقَّب علىٰ كلامه قائلًا: «قول هؤلاء -أي الأشاعرة- إن الله يُرَىٰ من غير معاينة ومواجهة قول انفردوا به دون سائر طوائف الأمة وجمهور العقلاء، علىٰ أن فساد هذا معلوم بالضرورة، والأخبار المتواترة عن النبي ﷺ ترد عليهم...، وأما رؤية ما لا نعاين ولا نواجهه فهذه غير متصوَّرة في العقل فضلًا عن أن تكون كرؤية الشمس والقمر، ولهذا صار حُذَّاقُهم إلىٰ إنكار الرؤية وقالوا: قولنا هو قول المعتزلة في الباطن؛ فإنهم فسروا الرؤية بزيادة انكشاف ونحو ذلك مما لا ننازع فيه المعتزلة»(٢).

ويحاول ابن تيمية تأكيد قوله بتأويل الرؤية عند بعض المتأخرين من الأشاعرة، وذلك بما قاله ابن رشد في نقده لكلام الأشاعرة، وغضِّه الطرف

---

(١) تلبيس الجهمية، ابن تيمية ٢/ ٤٣٤ - ٤٣٥.
(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية ١٦/ ٨٤ - ٨٥.

عن كلام ابن رشد في الرؤية بأنها تمثيلات، وفي هذا يقول: «ليس هذا الموضع موضع بيان لذلك - أي بيان عدم صحة قول ابن رشد- وإنما المقصود أنه مع كونه في الباطن يرىٰ رأي الفلاسفة والمعتزلة في الرؤية، وأنها مزيد علم كما يرىٰ نحوًا منه طائفة من متأخري الأشعرية، فقد علم أنه لا يمكن إثبات الرؤية التي أخبر بها الشارع مع نفي ما يقولونه إنه الجسم، بل إثباتها مستلزم لما يقولون إنه الجسم والجهة، فقد تبين أنه مَنْ جَمَع بين هذين فإنه مكابر للمعقول والمحسوس»(١).

كما أكد ابن تيمية إنكارهم للرؤية بتضعيفهم المسلك العقلي في الاستدلال عليها، ويرىٰ أن تضعيفهم للمسلك العقلي ناشئ عن امتناع قيام دليل علىٰ ما يقولونه برؤيةٍ لا في جهة، أما إقامة أدلة عقلية علىٰ رؤية تكون في جهة فهذا مما اتفق عليه العقول، مما يجعل الأدلة العقلية علىٰ ذلك قوية -علىٰ حد قوله-؛ يقول ابن تيمية: «إن تلك المسالك الضعيفة إنما ضعفت لأن أصحابها أثبتوا رؤية ما ليس في جهة ولا هو متحيز ولا حالٌّ في متحيز، فاحتاجوا لذلك أن يحذفوا من الرؤية الشروط التي لا تتم الرؤية بدونها، لاعتقادهم امتناع تلك الشروط في حق الله تعالىٰ، فأما إذا قيل إن الرؤية المعروفة يصح تعلقها بكل قائم بنفسه وإن شُرط فيها أن يكون المرئي بجهة من الرائي وأن يكون متحيزًا وقائمًا بمتحيز، كانت الأدلة العقلية علىٰ إمكان هذه الرؤية ما لا يمكن العقلاء أن يتنازعوا في جوازها وإنما ينفيها من نفاها، لظنه أن الله تعالىٰ ليس فوق العالم، وأنه علىٰ اصطلاحهم ليس بجسم ولا متحيز ولا حالٍّ في المتحيز ونحو ذلك من الصفات السلبية التي ابتدعوها مع مخالفتها لصحيح المنقول وصريح المعقول»(٢).

---

(١) تلبيس الجهمية، ابن تيمية ٢/ ٤٥١.

(٢) المرجع السابق ٢/ ٤٥٢ - ٤٥٣.

ويقول أيضًا: «وهذا تقرير لا حيلة لهم فيه، يبين به تناقض أصولهم، وأنهم يقبلون حكم الفطرة ويردونه بالتشهِّي والتحكُّم؛ بل يردون من أحكام الفطرة والضرورة ما هو أقوىٰ وأبين وأَبْدَهُ للعقول مما يقبلونه»(١).

ثالثًا: ادعاؤه أن هذا القول يؤدي إلىٰ نفي وجوده -سبحانه- من باب أولىٰ وليس فقط نفي الرؤية

يرىٰ ابن تيمية أن قول الأشاعرة في إمكان رؤية موجود لا في جهة يعني إنكار وجوده؛ يقول ابن تيمية: «هؤلاء المثبتة الذين وافقوا عامة المؤمنين علىٰ إمكان رؤيته، وانفردوا عن الجماعة بأنه يرىٰ لا فوق الرائي ولا عن يمينه ولا عن شماله ولا في شيء من جهاته، هم قد وافقوا أولئك الجهمية في وجود موجود يكون كذلك، فموافقتهم لهؤلاء في إمكان وجود موجود بهذا الوصف أبعد عن الشرع والعقل من قولهم تمكن رؤية هذا الموجود، ولهذا تنكر الفِطَرُ وجوده أعظم مما تنكر رؤيته بتقدير وجوده»(٢).

ولو أردنا أن نحدد بإيجاز موقف ابن تيمية من متأخري الأشاعرة في الرؤية نقول: إنه ينص صراحة علىٰ نفيهم إيَّاها، ولو سأل سائل: كيف فسَّر ابن تيمية إنكارهم لها ومعلوم أن هناك نصوصًا قرآنية تنص عليها؛ هل يعني ذلك إنكارهم للنصوص القرآنية؟ قلنا: يرىٰ ابن تيمية أنهم تأوَّلوا النصوص القرآنية ووافقوا المعتزلة، وأما الأدلة العقلية التي تثبت الرؤية فلم يكن ثمة إشكالية حولها؛ لتضعيفهم المسالك العقلية علىٰ الرؤية.

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية ٥/ ٢٨٦.

(٢) تلبيس الجهمية، ابن تيمية ٢/ ٤٣٥.

المطلب الثاني
حقيقة موقف متأخري الأشاعرة في رؤيته تعالى

عرفنا من خلال ما سبق تأكيد ابن تيمية إنكار بعض المتأخرين للرؤية، ونحاول هنا بيان حقيقة موقف المتأخرين منها، وبخاصة الغزالي والرازي، وهل حقًّا أنكروها أو أوَّلُوها؟ وما موقفهم من الجهة؟ وهل حقًّا استشعروا ضعف قولهم بإثبات رؤية لا في جهة وعدلوا عنه إلىٰ الإنكار؟ هذا ما نحاول الوقوف عليه من خلال ما يلي:

★ موقف الغزالي:

المتأمل للنصوص الواردة في الرؤية عند الغزالي يجد -وبكل وضوح- تقريره مسلك إمكان الرؤية ووقوعها، وفي هذا يقول: «ندَّعي أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ مرئي، خلافًا للمعتزلة، وإنما أوردنا هذه المسألة في القطب الموسوم بالنظر في ذات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لأمرين:

أحدهما: أن نفي الرؤية مما يلزم علىٰ نفي الجهة، فأردنا أن نبين كيف يُجمع بين نفي الجهة وإثبات الرؤية.

والثاني: أنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عندنا مرئي لوجوده، ووجوده ذاته، فليس ذلك إلا لذاته، فإنه ليس لفعله ولا لصفة من صفاته، بل كل موجود، ذات فواجب أن يكون مرئيًا، كما أنه واجب أن يكون معلومًا، ولست أعني به أنه واجب أن يكون معلومًا ومرئيًا بالفعل بل بالقوة، أي هو من حيث ذاته مستعد لأن تتعلق الرؤية به، وأنه لا مانع ولا محيل في ذاته له، فإن امتنع وجود الرؤية فلأمر آخر خارج عن ذاته، كما نقول: الماء الذي في النهر مرو، والخمر الذي في

الـدَّنِّ مُسْكِرٍ، وليس كذلك لأنه يسكر ويروي عند الشرب، ولكن معناه أن ذاته مستعدة لذلك فإذا فهم المراد منه فالنظر في طرفين:

أحدهما: في الجواز العقلي علىٰ الرؤية

والثاني: في الوقوع الذي لا سبيل إلىٰ دَرَكِه إلا بالشرع، ومهما دل الشرع علىٰ وقوعه فقد دل أيضًا لا محالة علىٰ جوازه، ولكنا ندل بمسلكين واقعين عقليين علىٰ جوازه»(١).

الغزالي واستدلاله على إمكان الرؤية:

استعرض الغزالي مسلكين عقليين علىٰ إمكان الرؤية، وهما:

المسلك الأول: «هو أنا نقول: إن الباري سبحانه موجود وذات، وله ثبوت وحقيقة، وإنما يخالف سائر الموجودات في استحالة كونه حادثًا أو موصوفًا بما يدل علىٰ الحدوث، أو موصوفًا بصفة تناقض صفات الإلهية من العلم والقدرة وغيرهما؛ فكل ما يصح لموجود فهو يصح في حقه تعالىٰ إن لم يدل علىٰ الحدوث ولم يناقض صفة من صفاته. والدليل عليه تعلق العلم به؛ فإنه لما لم يؤد إلىٰ تغير في ذاته، ولا إلىٰ مناقضة صفاته، ولا إلىٰ الدلالة علىٰ الحدوث سوىٰ بينه وبين الأجسام والأعراض في جواز تعلق العلم بذاته وصفاته. والرؤية نوع علم لا يوجب تعلقه بالمرئي تغير صفة ولا يدل علىٰ حدوث؛ فوجب الحكم بها علىٰ كل موجود»(٢).

ونلاحظ من خلال هذا المسلك أن الغزالي استدل علىٰ إمكان الرؤية بدليل الوجود، وهو المسلك المشهور الذي استدل به جمهور الأشاعرة علىٰ إمكان الرؤية(٣).

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص٢٧٤-٢٧٥. (٢) المرجع السابق، ص٢٧٥.

(٣) ينظر: الإبانة، الأشعري، ص٥١. اللمع، الأشعري ص٦٣. الإنصاف، الباقلاني ص١٧٥. لمع الأدلة، الجويني، ص١٠١.

المسلك الثاني: الذي يقوم على توضيح معنى الرؤية، وتفسير المراد من الإدراك، حيث بيَّن الغزالي أن الرؤية بشكل عام لها معنى ولها محل ولها متعلق، أما المحل فليس بركن في صحة هذه التسمية، وأما المتعلق بعينه فليس ركنًا أيضًا في إطلاق هذا الاسم وثبوت هذه الحقيقة، وعليه فإن الركن الذي يطلق عليه اسم الرؤية هو حقيقة المعنى من غير التفات إلى محله ومتعلقه[1]، فالخصم الذي ينكر الرؤية إنما أنكرها لأنه لم يفهم ما نريده من مفهومها، ولم يحصل معناها على التحقيق عنده، فالرؤية «لا حقيقة لها إلا أنها نوع إدراك هو كمال ومزيد كشف بالإضافة إلى التخيُّل، ومن الأشياء ما نعلمه ولا نتخيله وهو ذات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وصفاته، وكل ما لا صورة له؛ أي لا لون له ولا قدر، مثل: القدرة والعلم والعشق والإبصار والخيال؛ فإن هذه أمور نعلمها ولا نتخيلها، والعلم بها نوع إدراك، فلننظر هل يحيل العقل أن يكون لهذا الإدراك مزيد استكمال نسبته إليه نسبة الإبصار إلى التخيل؟ فإن كان ذلك ممكنًا سمَّينا ذلك الكشف والاستكمال بالإضافة إلى العلم رؤية، كما سمَّينا بالإضافة إلى التخيل رؤية، ومعلوم أن تقدير هذا الاستكمال في الاستيضاح والاستكشاف غير محال في الموجودات المعلومة التي ليست متخيلة كالعلم والقدرة وغيرهما، وكذا في ذات الله -سبحانه- وصفاته، فنحن نقول: إن ذلك غير محال فإنه لا محيل له، بل العقل دليل على إمكانه بل على استدعاء الطبع له، إلا أن هذا الكمال في الكشف غير مبذول في هذا العالم»[2].

ويُعدُّ هذا المسلك المبني على تفسير معنى الإدراك أو الرؤية من المسالك العقلية التي بدأها الإمام الغزالي وردَّدها من بعده بعض الأشاعرة كالآمدي[3].

---

(١) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص٢٨٢ - ٢٨٣.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص٢٨٢ - ٢٨٣ بتصرف يسير.

(٣) ينظر: غاية المرام، الآمدي، ص١٦٦.

ومن خلال ما سبق يتأكد لنا أن الغزالي أثبت الرؤية ولم ينفها أو يتأولها، بل أكد في موضع آخر إبقاء الآية على ظاهرها بما يدل على رؤيته -جل وعلا- بلا تأويل، وفي هذا يقول: «وأما وجه إجراء آية الرؤية على الظاهر فهو أنه غير مؤد إلى المحال؛ فإن الرؤية نوع كشف وعلم، إلا أنه أتم وأوضح من العلم»[1].

الغزالي وإدراكه إشكالية إثبات الرؤية مع نفي الجهة:

عرفنا مما سبق في المطلب الأول ما ذكره ابن تيمية: أن من الأسباب الدافعة إلى نفي الرؤية عند المتأخرين -على حد قوله- إدراكهم التناقض بين إثبات الرؤية ونفي الجهة، وبالنظر إلى كلام الغزالي نجده لم ينف الرؤية ولم يتأوّلها -كما مر بنا-، ليس ذلك فحسب، بل قام بالردّ على الاعتراضات التي تُوجَّه إلى الأشاعرة في إثبات رؤية بلا جهة، يقول الغزالي: «لم قلتم إنه إن كان مرئيًّا فهو بجهة من الرائي، أعلمتم ذلك ضرورة أم بنظر؟ ولا سبيل إلى دعوى الضرورة، وأما النظر فلا بد من بيانه، ومنتهاهم أنهم لم يروا إلى الآن شيئًا إلا وكان بجهة من الرائي مخصوصة، فيقال: وما لم يُرَ فلا يُحكم باستحالته، ولو جاز هذا لجاز للمجسِّم أن يقول: إنه تعالى جسم، لأنه فاعل، فإننا لم نر إلى الآن فاعلًا إلا جسمًا، أو يقول: إن كان فاعلًا وموجودًا فهو إما داخل العالم وإما خارجه، وإما متصل وإما منفصل، ولا تخلو عنه الجهات الست؛ فإنه لم يُعلم موجود إلا وهو كذلك، فلا فصل بينكم وبين هؤلاء. وحاصله يرجع إلى أن ما شوهد وعُلِمَ ينبغي ألا يُعلمَ غيرُه إلا علىٰ وَفْقِه، وهو كمن يعلم الجسم وينكر العرض ويقول: لو كان موجودًا لكان يختص بحيِّزه ويمنع غيره من الوجود بحيث هو كالجسم، ومنشأ هذا إحالة اختلاف الموجودات في حقائق الخواص مع الاشتراك في أمور عامة، وذلك تحكُّم لا أصل له، على أن هؤلاء

(١) قواعد العقائد، الغزالي، ص١٧١ - ١٧٢.

لا يغفل عن معارضتهم بأن الله يرىٰ نفسه ويرىٰ العالم وهو ليس بجهة من نفسه ولا من العالم، فإذا جاز ذلك فقد بطل هذا التخيل»[1].

إذًا من خلال هذا النص يتضح أن الغزالي دافع عن موقف الأشاعرة بإثبات رؤية بلا جهة، ولم يجد حرجًا في ذلك، ولم يَفِرَّ من هذا الموقف بتأويل الرؤية -كما ادعىٰ ابن تيمية- أكَّدها عليها في مواضع أخرىٰ، يقول الغزالي: «فإن قيل: فنفي الجهة مؤد إلىٰ محال، وهو إثبات موجود تخلو عنه الجهات الست ويكون لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلاً به ولا منفصلًا عنه وذلك محال، قلنا: مسلَّم أن كل موجود يقبل الاتصال فوجوده لا متصلًا ولا منفصلًا محال، وأن كل موجود يقبل الاختصاص بالجهة فوجوده مع خلو الجهات الست عنه محال، فأما موجود لا يقبل الاتصال ولا الاختصاص بالجهة فخلوه عن طرفي النقيض غير محال، وهو كقول القائل: يستحيل موجود لا يكون عاجزًا ولا قادرًا ولا عالماً ولا جاهلًا؛ فإن أحد المتضادين لا يخلو الشيء عنه، فيقال له: إن كان ذلك الشيء قابلاً للمتضادين فيستحيل خلوه عنهما، وأما الجماد الذي لا يقبل واحدًا منهما لأنه فقد شرطهما -وهو الحياة- فخلوه عنهما ليس بمحال، فكذلك شرط الاتصال والاختصاص بالجهات التحيز والقيام بالمتحيز؛ فإذا فقد هذا لم يستحل الخلو عن متضاداته، فرجع النظر إذًا إلىٰ أن موجودًا ليس بمتحيز ولا هو في متحيز، بل هو فاقد شرط الاتصال والاختصاص هل هو محال أم لا؟

فإن زعم الخصم أن ذلك محال وجوده فقد دللنا عليه؛ فإنه مهما بان أن كل متحيز حادث، وأن كل حادث يفتقر إلىٰ فاعل ليس بحادث، فقد لزم بالضرورة من هاتين المقدمتين ثبوت موجود ليس بمتحيز.

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص٢٧٦ - ٢٧٧.

أما الأصلان فقد أثبتناهما، وأما الدعوىٰ اللازمة منهما فلا سبيل إلىٰ جحدها مع الإقرار بالأصلين.

فإن قال الخصم إن مثل هذا الموجود الذي ساق دليلكم إلىٰ إثباته غير مفهوم، فيقال له: ما الذي أردت بقولك غير مفهوم؟

فإن أردت به أنه غير متخيل ولا متصور ولا داخل في الوهم فقد صدقت؛ فإنه لا يدخل في الوهم والتصور والخيال إلا جسم له لون وقدر؛ فالمنفك عن اللون والقدر لا يتصوره الخيال؛ فإن الخيال قد أَنِسَ بالمبصرات فلا يتوهم الشيء إلا علىٰ وفق ما رآه ولا يستطيع أن يتوهم ما لا يوافقه.

وإن أراد الخصم أنه ليس بمعقول، أي ليس بمعلوم بدليل العقل، فهو محال؛ إذ قدمنا الدليل علىٰ ثبوته، ولا معنىٰ للمعقول إلا ما اضطر العقل إلىٰ الإذعان للتصديق به بموجب الدليل الذي لا يمكن مخالفته، وقد تحقق هذا»[1].

ومن خلال هذا النص يتبين تأكيد الإمام الغزالي:

- أن الرؤية أمر ممكن وليست مستحيلة.
- ليس ثمة إشكال أو تناقض بين إثبات الرؤية ونفي الجهة.
- الاستدلال علىٰ إمكانها أولا ووقوعها ثانيًا.

وبعد هذا العرض لموقف الغزالي يتبين لنا بجلاء عدم صحة ادعاء ابن تيمية إنكار الغزالي للرؤية، بل كان التنزيه هو مقصده الأسنىٰ، وتأكيده «أنه -سبحانه- لا يحلُّ في شيء، ولا يحلُّ فيه شيء، تعالىٰ عن أن يحويه مكان، كما تقدس عن أن يحده زمان، بل كان قبل أن خلق الزمان والمكان، وهو الآن علىٰ ما عليه كان»[2].

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص٢٥٤-٢٥٨.
(٢) الأربعين، الغزالي، ص١٩.

★ موقف الرازي:

عند استقراء ما كتبه الرازي حول الرؤية يتبين أيضًا عدم صحة ادعاء إنكاره لها، وأنه قال بإمكانها والاستدلال علىٰ وقوعها، كما أنه وقف علىٰ إشكالية إثبات رؤية بلا جهة وردَّ عليها، وهذا ما سنبينه من خلال ما يلي:

استدلال الرازي على إمكان الرؤية:

إذا كان الأشاعرة عوَّلوا علىٰ الدليل العقلي في تصحيح الرؤية وإمكانها، واستدلوا إما بدليل الوجود كما عند الجمهور، أو بدليل الإدراك عند بعضهم، فإن الرازي لم يرتض الدليل العقلي، وإنما عوَّل علىٰ الدليل السمعي فقط؛ يقول الرازي: «اعلم أن جمهور الأصحاب عولوًا في إثبات أنه تعالىٰ يصح أن يُرىٰ علىٰ دليل الوجود، وأما نحن فعاجزون عن تمشيه»[(١)].

وأما السبب في عدم ارتضاء الرازي دليل الوجود العقلي في تصحيح الرؤية ما يُوجَّه إلىٰ هذا الدليل من اعتراضات، حيث ذكر العديد من الاعتراضات جمعها في اثني عشر سؤالًا، ويُسلِّم بعد ذكره الاعتراضات بعجزه عن الإجابة عنها، وينتهي إلىٰ رفضه للدليل العقلي، وفي هذا يقول: «مذهبنا في هذه المسألة ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي السمرقندي، وهو أنا لا نثبت صحة رؤية الله تعالىٰ بالدليل العقلي، بل نتمسك في هذه المسألة بظواهر القرآن والأحاديث»[(٢)].

إذًا ومن خلال ما سبق يتبين أن الرازي لا ينفي الرؤية ولا يتأوَّلها؛ بل أكدها من خلال السمع وليس العقل، وفي هذا يقول: «المعتمد في المسألة - أي في الرؤية - الدلائل السمعية»[(٣)]، ويقول: «والمختار عندنا أن نقول: الدلائل السمعية دالة علىٰ حصول تلك الرؤية»[(٤)].

---

(١) الأربعين، الرازي ١/ ٢٦٨.

(٢) المرجع السابق ١/ ٢٧٧.

(٣) المحصل، الرازي، ص١٦١.

(٤) معالم أصول الدين، الرازي ص٧٣.

أدلة الرازي السمعية على جواز الرؤية:

بعد أن رفض الرازي الأدلة العقلية على إمكان الرؤية وقرر إمكانها ذكر النصوص السمعية الدالة على ذلك، منها ما يلي:

- أن موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ سأل الرؤية في قوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف:١٤٣]، ولو كانت الرؤية ممتنعة على الله -تعالى- لما سألها[١].
- رؤية الله -تعالى- معلقة على شرط جائز، والمعلق على الشرط الجائز جائز؛ فرؤية الله -تعالى- جائزة[٢].
- أن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ اختلفوا في أن محمدًا ﷺ رأى ربه أم لا؟ واختلافهم في الوقوع يدل ظاهرًا على اتفاقهم على الصحة[٣].
- ولم يكتف الرازي بذكره تلك الحجج، وإنما قام بالردِّ على الاعتراضات التي وُجِّهت إليها من المعتزلة.
- كما أنه بعد وقوفه على الأدلة المصححة للرؤية ذكر العديد من الأدلة على وقوعها للمؤمنين في الآخرة، وهذا كله يؤكد تسليمه بصحة رؤية الله سبحانه[٤].

الرازي ودفاعه عن موقف أهل السنة بإثبات رؤية بلا جهة:

لم تكن مسألة إثبات رؤية بلا جهة دافعًا لإنكار الرؤية أو تأويلها عند الرازي كما ادَّعى ابن تيمية، بل نجد نقيض ذلك؛ فالرازي أكَّد موقف أهل السنة وردَّ على شبهات الخصوم؛ يقول الرازي: «الحاصل أن المجسِّم لا يمكنه أن يعقل كونه -تعالى- مباينًا للعالم إلا بالحيز والجهة، والدَّهْري لا يعقل كونه -تعالى- متقدمًا على العالم إلا بالمدة والزمان، ثم إن المجسِّم مُقِرٌّ بأن الذي يقوله الدَّهْري من عمل الوهم والخيال، وأنه في نفسه ليس بحق، والدهري معترف بأن

(١) الأربعين، الرازي، ١/ ٢٧٧ - ٢٧٨.
(٢) المرجع السابق ١/ ٢٨١.
(٣) معالم أصول الدين، الرازي، ص٧٥.
(٤) الأربعين، الرازي ١/ ٢٩٢ وما بعدها.

الذي يقوله المجسم من عمل الوهم والخيال، وأنه في نفسه كاذب، فصار قول كل واحد منهما معارضًا بقول الآخر، ويظهر منه بطلان كلا القولين، وأن الحق أنه -تعالىٰ- مباين للعالم لا بسبب الحيز والجهة، وأنه - تعالىٰ - سابق علىٰ العالم لا بسبب المدة والزمان، بل نقول: إن الجهة المعينة مباينة لسائر الجهات لا بسبب الحيز والجهة، والزمان المعين مباين لسائر الأزمنة لا بسبب المدة والزمان، فإن الزمان غير حاصل في زمان آخر، وإذا كان الأمر كذلك في الجهة وفي المدة فبأن يكون خالق الجهة والمدة منزهًا عن المباينة بالمكان والجهة، ومنزهًا عن السبق علىٰ العالم بالزمان والمدة كان أولىٰ، ولهذا قال الإمام الأجل علي بن أبي طالب: (الذي أيَّن الأين لا يقال له: أين؟ والذي كيَّف الكيف لا يقال له: كيف؟)..... فهذا جملة الكلام في بيان أن ادعاء البديهة في نفي موجود لا يكون موجودًا داخل العالم ولا خارجه قول باطل»[1].

كما أكد الرازي أن زعمهم ببداهة ما قالوه في إثبات الجهة لما يُرىٰ غير صحيح، يقول الرازي: «واعلم أنه إن كان المقصود من هذه الكلمات ادعاء أن إثبات موجود لا في داخل العالم ولا في خارج العالم قول معلوم الفساد بالضرورة والبديهة فنحن قد بيَّنا بالوجوه العشرة الكاملة أن ادعاء البديهة ههنا فاسد باطل، وإن كان المقصود منها ذكر الدليل علىٰ وجوب كون الله تعالىٰ في الجهة فنقول: هذا باطل»[2].

من خلال ما سبق يتبين أن الرازي لم ينف الرؤية ولم يتأولها كما زعم ابن تيمية، بل كان واضحًا في موقفه من إثباتها والرد علىٰ الخصوم.

★ موقف الأشاعرة بعد الغزالي والرازي:

نحاول هنا بيان موقف بعض المتأخرين من الأشاعرة غير الغزالي

(١) المطالب العالية، الرازي ٢/ ١٨ - ١٩. (٢) المطالب العالية، الرازي ٢/ ٢١.

والرازي ممن جاءوا بعدهم؛ حتىٰ تكون الرؤية مكتملة واضحة جلية لموقف متأخري الأشاعرة من الرؤية، وعند التحقيق يتبين أن موقفهم لم يخرج عن إثباتها والقول بإمكانها ووقوعها، وقد حكىٰ الآمدي -وكانت وفاته بعد الرازي ووقف علىٰ تراثه وتراث الغزالي- إطباق الأشاعرة علىٰ جواز الرؤية، وفي هذا يقول: «أطبقت الأشاعرة وغيرهم من أهل الحق علىٰ جواز رؤية الباري عقلًا ووقوعها شرعًا»[1].

ويقول ابن التلمساني: «أهل السنة يقولون إنه -سبحانه- يصح أن يُرَىٰ مع تنزهه عن هذه الكيفية....، وقد تمسك الأصحاب في الجواز بطرق عقلية وسمعية، والبحث في هذه المسألة يتعلق بالجواز والوقوع، أما الجواز فلا يتوقف إثبات المعجزة عليه فيصح أخذه من العقل والسمع معًا، وأما الوقوع فلا طريق له إلا السمع»[2].

كما تناول الإيجي في مواقفه الكلام عن الرؤية، وموقف الأشاعرة منها من حيث صحتها ووقوعها، كما تناول شُبَه المنكرين لها والرد عليها[3].

تعقيب:

بعد هذا العرض لكلام المتأخرين في الرؤية يتبين بجلاء أنهم لم ينكروا الرؤية ولم يتأولوها، بل كانت عباراتهم واضحة جلية في القول بصحتها ووقوعها، وهذا يدفعنا إلىٰ ضرورة الوقوف علىٰ ما نقله ابن تيمية وادَّعىٰ نسبته إلىٰ الأشاعرة، وما هي دوافعه ومنطلقاته، والرد عليه، وذلك في المطلب التالي:

---

(١) غاية المرام في علم الكلام، الآمدي، ص١٥٩.

(٢) شرح معالم أصول الدين، ابن التلمساني، ص٣٨١ - ٣٨٤ بتصرف.

(٣) ينظر: المواقف، الإيجي، ص٢٩٩ وما بعدها.

المطلب الثالث
الأسباب الدافعة لموقف ابن تيمية من متأخري الأشاعرة في رؤيته -تعالى- والرد عليه

عرفنا مما سبق تأكيد ابن تيمية إنكار بعض المتأخرين رؤيته -تعالىٰ-، وعرفنا أيضًا من خلال نصوص المتأخرين تأكيدهم إمكان الرؤية ووقوعها، ولم يكن ثمة إنكار لها، وهنا يأتي التساؤل: إذا كان الأمر كذلك فما الأسباب الدافعة لهذا الموقف؟

بالتأكيد هناك العديد من الدوافع التي كانت سببًا في موقف ابن تيمية، وهي:

أولًا: الإلزام المبني على نفي الجهة

اشتهر ابن تيمية في جداله العقدي مع خصومه بإلزامه إياهم أقوالًا لم يقولوا بها، وكان هذا جليًّا في موقفه من متأخري الأشاعرة من الرؤية؛ فابن تيمية يرىٰ أن إنكار رؤية بلا جهة يلزم عنه إنكار رؤيته، بل إنكار وجوده، كما بينا سابقًا.

وعند التحقيق يتبين أن هذا الإلزام منه غير صحيح، فلازم المذهب ليس بمذهب وهذا ما يقوله ابن تيمية أيضا ويؤكده، وفي هذا يقول: «لازم المذهب ليس بمذهب، وليس كل من قال قولاً التزم لوازمه التي صرح لفسادها»[1]، ويقول في موضع آخر: «من عرف من حاله أنه يلتزمه بعد ظهوره له فقد يضاف إليه، وإلا فلا يجوز أن يضاف إليه قول لو ظهر له لم يلتزمه؛ لكونه

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية ٨/ ١٠٨.

قد قال ما يلزمه وهو لا يشعر بفساد ذلك القول ولا يلازمه، وهذا التفصيل في اختلاف الناس في لازم المذهب: هل هو مذهب أو ليس بمذهب؟، هو أجود من إطلاق أحدهما، فما كان من اللوازم يرضىٰ القائل بعد وضوحه به فهو قوله، وما لا يرضاه فليس قوله، وإن كان متناقضا وهو الفرق بين اللازم الذي يجب التزامه مع الملزوم، واللازم الذي يجب ترك الملزوم للزومه، وهذا متوجه في اللوازم التي لم يصرح هو بعدم لزومها، فأما إذا نفىٰ هو اللزوم لم يجز أن يضاف إليه اللازم بحال»[1].

والعجيب أن ابن تيمية لم يطبق كلامه علىٰ نفسه في موقفه من متأخري الأشاعرة في الرؤية، فكيف يقوم بالحكم عليهم بلوازم قولهم، ولو أردنا تطبيق ما قاله ابن تيمية في التزام القول، فهل قولنا عن المتأخرين كالغزالي والرازي أنهم ينفون الرؤية يتماشىٰ مع نصوصهم الواردة في سياق حديثهم عن الرؤية؟ وكيف لنا الحكم عليهم بلوازم قولهم وما الذي يضطرنا إلىٰ النظر في تلك اللوازم ونصوصُهم ظاهرة جلية في إثبات رؤيته سبحانه؟

هذا بالإضافة إلىٰ إدراك الأشاعرة لهذا اللزوم، وقد وجهه إليهم المعتزلة قبل ابن تيمية وردُّوا عليهم[2].

وكان المنتظر من ابن تيمية توجيه نقده للمعتزلة في نفيهم رؤية الله -سبحانه- وليس في نقد الأشاعرة وإلزامهم نفي الرؤية، إلا أنه استفاد من نقد المعتزلة للأشاعرة في القول برؤية بلا جهة، وأنهم بذلك خالفوا العقول، وأن هذا القول يؤدي إلىٰ نفي وجوده!!، وعند التحقيق يتبين خطأ هؤلاء، فإثبات موجود بلا جهة أقرب إلىٰ العقل من إثبات موجود لا يُرَىٰ (كما

---

(١) الفتاوى الكبرى، ابن تيمية ٤/ ٢٧ - ٢٨.

(٢) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص٢٧٦ - ٢٧٧، المطالب العالية، الرازي ٢/ ١٨ - ١٩.

يقول المعتزلة)، أو إثبات موجود في جهة ليس بحادث (كما يقول ابن تيمية)، يقول ابن أبي العز الحنفي: «ألزم المعتزلة من نفىٰ العلو بالذات بنفي الرؤية، وقالوا: كيف تعقل رؤية بغير جهة؟...، وما ألزمهم المعتزلة هذا الإلزام إلا لمَّا وافقوهم علىٰ أنه لا داخل العالم ولا خارجه، لكن قول من أثبت موجودًا يُرَىٰ لا في جهة، أقرب إلىٰ العقل من قول من أثبت موجودًا قائمًا بنفسه لا يُرَىٰ ولا في جهة»[1].

ثانيًا: اختلاف موقف متاخري الأشاعرة من الاستدلال على الرؤية

لقد كان موقف متأخري الأشاعرة من استدلالهم علىٰ الرؤية دافعًا قويًّا لابن تيمية في نسبة إنكار الرؤية لهم، وتأتي الإشكالية من خلال استشعارهم ضعف الأدلة العقلية في الاستدلال علىٰ الرؤية، وعوَّلوا في إثباتها علىٰ الأدلة السمعية، ومنهم من حاول الاستدلال بدليل عقلي غير دليل الوجود الذي استدل به جمهور المتقدمين، ومن هنا يمكن تقسيم موقف المتأخرين من الأشاعرة حول موقفهم من الاستدلال علىٰ الرؤية إلىٰ ما يلي:

أولًا: الاستدلال بالأدلة السمعية والعقلية معًا، وهذا نجده عند الغزالي والآمدي، فالغزالي استدل بدليل الوجود المشهور عند جمهور الأشاعرة من المتقدمين، وستدلال بدليل عقلي آخر لم نجده عند غيره من السابقين، وربما جاء استدلاله بهذا الدليل لاستشعاره ضعف دليل الوجود، ويعبِّر عن هذا الدليل -كما ذكرنا سابقًا- بأن الرؤية نوع إدراك هو كمال ومزيد كشف بالإضافة إلىٰ التخيل، والعقل لا يحيل هذا الإدراك[2].

وكما استدل الغزالي بالعقل والنقل علىٰ الرؤية استدل بذلك أيضًا

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، ص١١٤، ١١٥.

(٢) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص٢٨٢.

الآمـدي، إلا أنـه لـم يرتـض دليـل الوجـود ووجَّـه لـه سـهام النقـد، ويـرىٰ أنـه يتعـارض مـع مـا يقولـه الأشـاعرة في الوجـود، بالإضافة إلىٰ أنَّ تعلـق الرؤيـة بجميع الجواهـر والأعـراض لـم يقـم عليـه دليـل[1]، ولهـذا كان تعويلـه في المسـلك العقلي علىٰ دليـل الإدراك كمـا عنـد الغزالـي، وفي هـذا يقـول: «التحقيـق في إيضـاح الطريـق يتوقـف علـىٰ بيـان معنـىٰ الإدراك والكشـف عـن حقيقتـه، فنقـول: الإدراك عبـارة عـن كمـال يحصـل بـه مزيـد كشـف علـىٰ مـا يخيـل في النفـس مـن الشـيء المعلـوم مـن جهـة التعقـل بالبرهـان أو الخبـر»[2].

ويصـرح الآمـدي بأنـه لا يعتمـد سـوىٰ هـذا الدليـل العقلـي في الرؤيـة ويقـول: «فلسـنا نعتمـد في هـذه المسـألة علـىٰ غيـر المسـلك العقلـي الـذي أوضحنـاه، إذ مـا سـواه لا يخـرج عـن الظواهـر السـمعية، والاسـتبصارات العقليـة، وهـي ممـا يتقاصر عـن إفـادة القطـع واليقيـن، فـلا يذكـر إلا علـىٰ سـبيل التقريـب، واسـتدراج قانـع بهـا إلـىٰ الاعتقـاد الحقيقـي»[3].

ثانيًا: الاسـتدلال بالأدلـة السـمعية فقـط، وهـذا المسـلك نجـده عنـد جمهـور المتأخريـن كالـرازي والجرجانـي[4]، ولـم يرتضـوا الأدلـة العقليـة لضعفهـا، يقـول الـرازي: «اعلـم أن جمهـور الأصحـاب عوَّلـوا في إثبـات أنـه تعالـىٰ يصـح أن يُـرَىٰ علـىٰ دليـل الوجـود، وأمـا نحـن فعاجـزون عـن تمشـيه»[5].

كمـا اسـتعرض الـرازي الاعتراضـات الـواردة علـىٰ دليـل الوجـود ويسـلِّم بعد ذكـره لهـا بعجـزه عـن الإجابـة عنهـا، ويقـول: «مذهبنـا في هـذه المسـألة مـا اختـاره الشـيخ أبـو منصـور الماتريـدي السـمرقندي، وهـو أنـا لا نثبـت صحـة رؤيـة الله تعالـىٰ

(١) ينظر: غاية المرام، الآمدي، ص١٥٩.

(٢) غاية المرام، الآمدي، ص١٦٦.

(٣) المرجع السابق، ص١٧٤.

(٤) ينظر: معالم أصول الدين للرازي، ص٧٣، وشرح المواقف للجرجاني ٨/ ١٤٤.

(٥) الأربعين، الرازي ١/ ٢٦٨.

بالدليل العقلي، بل نتمسك في هذه المسألة بظواهر القرآن والأحاديث»[١].

ويقول في موضع آخر: «المعتمد في المسألة - أي في الرؤية - الدلائل السمعية»[٢]، ويقول أيضًا: «والمختار عندنا أن نقول: الدلائل السمعية دالة علىٰ حصول تلك الرؤية»[٣].

وقد تأثر الجرجاني بالرازي فذهب إلىٰ ما ذهب إليه، وذكر الاعتراضات الواردة علىٰ الدليل العقلي، وانتهىٰ للقول بأن «الأولىٰ ما قد قيل من أن التعويل في هذه المسألة علىٰ الدليل العقلي متعذر، فلنذهب إلىٰ ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية»[٤].

ومن خلال ما سبق يتبين أن الإشكال لم يكن بين الأشاعرة في إثبات الرؤية ذاتها، بل في كيفية الاستدلال عليها، وتبيَّن أيضًا مدىٰ حرصهم علىٰ إثبات الرؤية بدليل لا يرد عليه اعتراضات، أو يُوجَّه إليه نقض، ومن ثم لا يمكن بحال اعتبار اختلاف موقفهم من الاستدلال عليها وتضعيف بعضهم المسلك العقلي إنكارًا للرؤية، فهذا لم يقل به واحد منهم.

ثالثا: عدم تحرير محل النزاع بين موقف متأخري الأشاعرة والمعتزلة في الرؤية

لم يقف ابن تيمية علىٰ محل النزاع، ويبيِّن المفارقة بين كلام المتأخرين من الأشاعرة والمعتزلة حول الرؤية، ولهذا فسَّر ابن تيمية كلام المتأخرين من الأشاعرة في إدراك الرؤية بأنه كلام المعتزلة، وهذا غير صحيح، فالإدراك عند الأشاعرة في رؤيته تعالىٰ هو أكمل من إدراك الشيء بماهيته وعوارضه مع الغيبة، لا إلىٰ اتصال شعاع، ولا إلىٰ ارتسام صورة، كما زعم المعتزلة[٥].

---

(١) المرجع السابق ١ / ٢٧٧.

(٢) المحصل، الرازي، ص ١٦١.

(٣) معالم أصول الدين، الرازي، ص٧٣.

(٤) شرح المواقف، الجرجاني ٨ / ١٤٤.

(٥) ينظر: شرح معالم أصول الدين، ابن التلمساني، ص٤٠٧.

وعليه فإن الرؤية عند الأشاعرة رؤية بصرية، إلا أنها ليست بطريق العادة في رؤية بعضنا التي تقتضي المقابلة والجهة والمكان؛ وإنما «بقوّة يجعلها الله في خلقه، لا يشترط فيها اتصال الأشعة ولا مقابلة الرائي ولا غير ذلك»[(١)].

أما المعتزلة فيجعلون الرؤية بصرية، ولهذا يشترط فيها ما يشترط في رؤية بعضنا البعض، وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار: «والرائي بالحاسة لا يرىٰ الشيء إلا إذا كان مقابلًا، أو حالًّا في المقابل، أو في حكم المقابل، وقد ثبت أن الله -تعالىٰ- لا يجوز أن يكون مقابلًا، ولا حالًّا في المقابل، ولا في حكم المقابل»[(٢)].

وبهذا يتبيَّن المفارقة بين كل منهما؛ فالأشاعرة جعلوا لإدراكه -سبحانه- أحكامًا خاصة، لا ينطبق عليها تلك الأحكام التي قال بها المعتزلة قياسًا للغائب علىٰ الشاهد.

وتجدر الإشارة إلىٰ أن موقف الأشاعرة في تفسير الرؤية وتأكيدهم أنها رؤية بصرية، ولا يلزمها الأحكام الخاصة بالمحسوسات، هو ما تواتر عن السلف، وهذا ما أكده أبو بكر الإسماعيلي في تقريره لعقيدة أهل السنة والجماعة بقوله: «ويعتقدون جواز الرؤية....، وذلك من غير اعتقاد التجسيم في الله عَزَّوَجَلَّ، ولا التحديد له، ولكن يرونه - جلَّ وعزَّ - بأعينهم علىٰ ما يشاء هو بلا كيف»[(٣)].

رابعًا: موقف متأخري الأشاعرة من الدليل النقلي

لقد كان موقف متأخري الأشاعرة من الدليل النقلي ومدىٰ إفادته اليقين دافعًا لابن تيمية في ادعاء إنكارهم للرؤية، وهو ما جعله يلزمهم بنفي الرؤية

(١) إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد، اللقاني، ص٢٠٢.

(٢) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص٢٤٨.

(٣) اعتقاد أهل السنة، الإسماعيلي، ص٣٩.

لتعويلهم علىٰ الدليل السمعي فقط في إثباتها، وهو هنا يقصد الإمام الرازي وينقل عنه قوله بأن الدليل السمعي لا يفيد اليقين، مما يعني إنكار الرؤية التي أثبتها بالدليل السمعي؛ يقول ابن تيمية: «وكُتُب أصول الدين لجميع الطوائف مملوءة بالاحتجاج بالأدلة السمعية الخبرية، لكن الرازي طعن في ذلك في (المطالب العالية)؛ قال: لأن الاستدلال بالسمع مشروط بأن لا يعارضه قاطع عقلي، فإذا عارضه العقلي وجب تقديمه عليه، قال: والعلم بانتفاء المعارض العقلي متعذر، وهو إنما يثبت بالسمع ما علم بالاضطرار أن الرسول أخبر به كالمعاد»[1].

وعند التحقيق يتبين أن كلام الرازي حول موقفه من الدليل النقلي كان علىٰ وجه العموم، وليس في معرض حديثه عن الرؤية، وكان الدافع لموقفه من الدليل النقلي هو: إقامة علم كلامٍ علىٰ أساسٍ عقلي خالص، وعلىٰ الرغم من ذلك نجده يعوِّل علىٰ الدليل السمعي في بعض القضايا العقدية، مما يعني أنه عند استدلاله بالسمع لم يكن هناك معارض عقلي، وإلا لما عوَّل عليه.

والمتأمل لكلام الرازي حول الرؤية في كتابه «المطالب العالية»، الذي استشهد به ابن تيمية علىٰ موقف الرازي من الدليل النقلي، يجد بوضوح تام إثباته للرؤية ورده علىٰ منكريها، بل نجده يقول بعد ذكره الأدلة (الشبهات) التي استدل بها النافون للرؤية: «واعلم أن هذه الوجوه خسيسة ضعيفة جدًّا»[2]، وردَّ عليها وعقَّب بعدها بقوله: «ظهر بهذه البيانات أن هذه الدلائل التي تمسَّك بها نُفاةُ الرؤية في غاية الضعف والسقوط»[3].

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية ١٣/ ١٣٩.

(٢) المطالب العالية، الرازي ٢/ ٨٥.

(٣) المطالب العالية، الرازي ٢/ ٨٧.

كما أن الدليل النقلي عند المتأخرين، بمن فيهم الرازي، نجد أنه متىٰ كان محفوفًا بالقرائن فإنه يفيد اليقين[1]، وهذا ما قاله الرازي بعد ذكره الاعتراضات العقلية علىٰ الرؤية نجده يعوِّل علىٰ الدليل السمعي ويشير إلىٰ القرائن التي تثبت وقوع الرؤية بما أخبر به الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ من حصولها[2].

وعلىٰ وجه العموم فإن المتتبع لما كتبه الرازي في تلك المسألة يجد بوضوح تام ثبوت الرؤية عنده بالأدلة السمعية والرد علىٰ المخالفين، ومما قاله في كتابه «نهاية العقول» وهو آخر ما ألف: «ثبت بالدليل أنه يصح رؤيته»[3].

خامسًا: التأثر ببعض أئمة الحنابلة

من المعروف أن ابن الزاغوني المتوفىٰ (٥٢٧هـ) أحد أئمة الحنابلة، وله كتاب مشهور في العقيدة عنوانه: «الإيضاح في أصول الدين»، ومن يقرأ لابن تيمية يجده ينقل عنه ويعزو له في مواضع متعددة[4]، وبالرجوع لابن الزاغوني الحنبلي نجده يتهم الأشاعرة بإنكار الرؤية ويضعهم مع المعتزلة في موقف واحد، وفي هذا يقول: «منع المتكلمون من المعتزلة ومن تبعهم من الأشعرية أن يكون النبي ﷺ رأىٰ ربه بعينه أو بقلبه؛ لأنهم ينفون رؤيته علىٰ الإطلاق، فأما المعتزلة فبنوا الأمر فيه علىٰ ما تقدم من أن الرؤية غير جائزة علىٰ الله تعالىٰ، وأما الأشعرية فبنوا الأمر فيه علىٰ قول عائشة»[5].

من هنا يمكن القول: إن اتهام الأشاعرة بإنكار الرؤية لم يبدأ بابن تيمية، وإنما ظهر قبله، وقاله بعض الحنابلة من المتقدمين عليه، مما يعني أن هذا

(١) ينظر: أبكار الأفكار، الآمدي ٢/ ٢١٧، طوالع الأنوار، البيضاوي، ص١٣٥، المواقف، الإيجي، ص٤٠.

(٢) ينظر: المطالب العالية، الرازي ٢/ ٨٧.

(٣) نهاية العقول، الرازي ٣/ ١١٢.

(٤) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية ١/ ٣٢٤، الفتاوى الكبرى، ابن تيمية ٦/ ٥٩٤.

(٥) ينظر: الإيضاح في أصول الدين، ابن الزاغوني، ص٥٢٧ - ٥٣٠.

الموقف كان دافعًا له وأنه تأثر بهم، وكان المفترض من ابن تيمية بعد اطلاعه علىٰ تراث الأشاعرة أن يصحح تلك الصورة وينقدها، إلا أنه قام بتأكيدها عند بعض المتأخرين من الأشاعرة.

وخلاصة ما سبق:

من خلال ما سبق استعرضنا دوافع ابن تيمية في اتهام بعض الأشاعرة بنفي الرؤية، ومحاولة الرد علىٰ تلك الدوافع بما يزيل اللبس ويظهر حقيقة القول بموضوعية وتجرد تام من خلال الرجوع إلىٰ كلام الأشاعرة أنفسهم في تلك المسألة، وبهذا يتبين خطأ ابن تيمية في موقفه، ومدىٰ تجنِّيه علىٰ متأخري الأشاعرة، وادعاء إنكارهم للرؤية.

الخاتمة

الحمد لله أولًا وآخرًا، وبعد أن انتهينا من هذه الدراسة نقف على أهم نتائجها وما فيها من توصيات، وذلك فيما يلي:

نتائج الدراسة:

- أن ابن تيمية في قوله بحوادث لا أول لها قد خالف أهل السنة الأشاعرة، وخالف كذلك الحنابلة، وجاء مذهبه موافقًا لرأي الفلاسفة، ولا سيَّما ابن رشد وابن كمونة.
- إبطال دعاو ابن تيمية بوجود حوادث لا أول لها عند الإمام الرازي والإمام الآمدي، وتبيين المقصود بكلام كلٍّ منهما.
- عدم صحة ادعاء ابن تيمية إنكار المتأخرين من الأشاعرة رؤيته -تعالىٰ-، واعتماده في تقريره لهذا الموقف علىٰ الإلزام، كما اعتمد علىٰ نصوص بعيدة عن حقيقة موقفهم من الرؤية.
- تأثر ابن تيمية بنقد المعتزلة وابن رشد للأشاعرة في إثبات رؤية بلا جهة، كما تأثر ببعض الحنابلة في موقفهم من الأشاعرة في الرؤية.
- موقف متأخري الأشاعرة من الدليل العقلي علىٰ إثبات الرؤية وموقفهم من الدليل النقلي كان دافعًا لابن تيمية في اتهامهم بإنكارها.

وتوصي الدراسة بما يلي:

- دراسة دعاوىٰ ابن تيمية علىٰ الأشاعرة، ولا سيَّما الإمام فخر الدين الرازي.
- إعادة قراءة ما ألزم به ابن تيمية خصومه في القضايا العقدية.
- دراسة أثر الفلسفة علىٰ آراء ابن تيمية، ولا سيما آراء ابن رشد وابن كمونة.
- دراسة التطور الفكري عند متأخري الأشاعرة ودوافعه.

أهم مصادر الكتاب

- القرآن الكريم.
- الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، تحقيق: فوقية حسين محمود، دار الأنصار، الطبعة الأولىٰ، ١٣٩٧هـ- ١٩٧٧م.
- أبكار الأفكار في أصول الدين، سيف الدين الآمدي، تحقيق: أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
- إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد، عبد السلام اللقاني، مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولىٰ، ١٣٦٨هـ - ١٩٤٨م.
- أجوبة المسائل النصيرية، نصير الدين الطوسي، تحقيق:پـژوهشگاه علوم انسانىٰ، طهران، الطبعة الأولىٰ، ١٣٨٣هـ.
- آراء أهل المدينة الفاضلة، أبو نصر الفارابي، مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ١٩٩٥م.
- الأربعين في أصول الدين، أبو حامد الغزالي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- الأربعين في أصول الدين، الفخر الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٦هـ.
- الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، إمام الحرمين الجويني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٦هـ.
- الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، تحقيق: مجتبىٰ الزارعي، بوستان كتاب قم (انتشارات دفتر تبليغات اسلامىٰ حوزه علميه قم)، إيران، الطبعة الأولىٰ، ١٣٨١هـ.

- إشراق هياكل النور لكشف ظلمات شواكل الغرور، غياث الدين منصور دشتكي، تهران، الطبعة الأولىٰ ١٣٨٢هـ.
- أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، الطبعة الأولىٰ، ١٣٤٦هـ ـ١٩٢٨م.
- اعتقاد أهل السنة، أبو بكر الإسماعيلي، دار الريان، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمتشابهات، مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي، تحقيق، شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.
- الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، تحقيق وشرح، د مصطفىٰ عمران، دار البصائر، القاهرة، الطبعة الأولىٰ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- الإنصاف، أبو بكر الباقلاني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- الإيضاح في أصول الدين، ابن الزاغوني، تحقيق: عصام السيد محمود، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، ٢٠٠٣م.
- بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، الطبعة الأولىٰ، ١٣٩٢هـ.
- تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، نصير الدين الطوسي، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولىٰ ١٤٠٥هـ.
- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، أبوبكر الباقلاني، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- تهافت التهافت، أبو الوليد بن رشد، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٣م.

- التوحيد، أبو منصور الماتريدي، تحقيق: فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية.
- الجديد في الحكمة، عز الدولة سعد بن منصور البغدادي المعروف «بابن كمونة، جامعة بغداد، بغداد، ١٤٠٢هـ.
- حاشية السيالكوتي علىٰ شرح الدواني للعقائد العضدية، عبد الحكيم السيالكوتي، المطبعة الخيرية، مصر، الطبعة الأولىٰ، ١٣٢٢هـ.
- حاشية الكلنبوي علىٰ شرح الدواني للعقائد العضدية، أبو الفتح إسماعيل بن مصطفىٰ الكلنبوي، دار سعادت، تركيا، طبعة حجرية قديمة، ١٣١٦هـ.
- حاشية المرجاني علىٰ شرح الدواني للعقائد، هارون بن بهاء الدين المرجاني، دار سعادت، تركيا، طبعة حجرية قديمة، ١٣١٦هـ.
- درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، الرياض، ١٣٩١هـ.
- درء تعارض العقل والنقل، أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، تحقيق: د محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- الدرة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء المتقدمين، عبدالرحمن الجامي، مؤسسة مطالعت إسلامي، طهران، ١٣٥٨هـ.
- دفع شبه من شبه وتمرد، تقي الدين الحصني، تحقيق: الشيخ محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٠م.
- شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد، المظفر بن عبدالله المصري، تحقيق: نزيهة أمعاريج، مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، المملكة المغربية.

- شرح الإرشاد، أبوبكر بن ميمون، تحقيق: د أحمد حجازي السقا، مكتبة الأنجلو المصرية بمصر، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- شرح الإشارات مع المحاكمات، نصير الدين الطوسي، الطبعة الأولى، ١٣٧٥هـ.
- شرح العقائد النسفية، السعد التفتازاني، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى،١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، وكالة الطباعة والترجمة في الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية، السعودية.
- شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
- شرح المواقف مع حاشيتي السيالكوتي والجلبي، إيران.
- شرح المواقف مع حاشيتي السيالكوتي والجلبي، علي بن محمد المعروف بالشريف الجرجاني، الشريف الرضي - أفست - قم، إيران.
- شرح المواقف، الشريف الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- شرح حديث النزول، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.
- شرح لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل الملة، شرف الدين بن التلمساني، تحقيق: نزار حمادي، دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى ١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م.
- شرح معالم أصول الدين، شرف الدين ابن التلمساني، تحقيق: عواد محمود عواد سالم، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- شوارق الإلهام شرح تجريد الكلام، عبد الرازق اللاهيجي، تحقيق: أسد علي

زاده، أكبر، مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٥هـ.

- الصفدية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: د محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، مصر، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.
- طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، البيضاوي، تحقيق: د محمد ربيع جوهري، دار الاعتصام، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- غاية المرام في علم الكلام، سيف الدين الآمدي، تحقيق: د حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلىٰ للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١هـ.
- الفتاوىٰ الكبرىٰ، ابن تيمية، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفىٰ عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٧م.
- قواعد العقائد، أبو حامد الغزالي، عالم الكتب - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م.
- لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، الجويني، تحقيق: فوقية حسين محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، القاهرة، الطبعة الأولىٰ، ١٣٨٥هـ-١٩٦٥م.
- اللمع في الرد علىٰ أهل الزيغ والبدع، أبو الحسن الأشعري، تحقيق: حمودة غرابة، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠ م.
- المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، فخر الدين الرازي، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.
- مجموع الفتاوىٰ، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، السعودية، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الفخر الرازي، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ -١٩٨٥م.
- المختصر الكلامي، محمد بن محمد ابن عرفة الورغمي التونسي

المالكي، تحقيق: نزار حمادي، دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت.

- المسالك في الخلافيات بين المتكلمين والحكماء، مستجي عبد الله بن عثمان بن موسىٰ الرومي الحنفي المعروف «بمستجي زادة، تحقيق: د سيد باغجوان، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- المطالب العالية من العلم الإلهي، الفخر الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- معالم أصول الدين، الفخر الرازي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ أو رقم الطبع.
- ملجمة المجسمة، علاء الدين البخاري، تحقيق: د سعيد فودة، دار الذخائر، بيروت، لبنان.
- منهاج السنة، أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، تحقيق: د محمد رشاد سالم، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.
- المواقف في علم الكلام، عضد الدين الإيجي، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل - بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٧م.
- النشر الطيب علىٰ شرح الشيخ الطيب، إدريس بن أحمد الوزاني، دار الكتب الحديثة، القاهرة.
- نهاية العقول في دراية الأصول، الفخر الرازي، تحقيق: سعيد عبد اللطيف فودة، دار الذخائر، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٦هـ- ٢٠١٥م.

محتويات الكتاب

Amiria
المطابع الأميرية